COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD
Dirigida por Carlos Altamirano

David Le Breton

ANTROPOLOGIA DEL CUERPO Y MODERNIDAD

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

306 Le Breton, David
LEB Antrpología del cuerpo y modernidad - 1ª ed. - 1ª reimp. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
256 p.; 22x15 cm - (Cultura y Sociedad)

Traducción de Paula Mahler

I.S.B.N. 950-602-333-6

I. Título -1. Antropología social

Título del orignal en francés:
Anthropologie du corps et modernité

2ª ed. corregida

En la tapa: Laurie Rubin: *Altered Mona Lisa*, © The Image Bank



INTRODUCCION

En este trabajo se realiza un estudio del mundo moderno desde una perspectiva antropológica y sociológica cuyo hilo conductor es el cuerpo. Es, también, una antropología del presente que les pide prestado a la etnología y a la historia un "desvío",[1] para poder investigar desde un ángulo insólito, y por lo tanto más fértil, cierto número de prácticas, de discursos, de representaciones y de imaginarios relacionados con el cuerpo en la modernidad.

El cuerpo es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna.[2] La existencia del hombre es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente.

Nada es más misterioso, para el hombre, que el espesor de su propio cuerpo. Y cada sociedad se esforzó, en un estilo propio, por proporcionar una respuesta singular a este enigma primario en el

[1] Véase Gorges Balandier, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987
[2] Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Meridiens-Klincksieck, 1988 (2a. edición).

que el hombre se arraiga. Parecería que el cuerpo no se cuestiona.Pero, a menudo, la evidencia es el camino más corto del misterio. El antropólogo sabe que "en el corazón de la evidencia –según la hermosa fórmula de Edmond Jabès– está el vacío", es decir, el crisol del sentido que cada sociedad forja a su manera, evidente sólo para la mirada familiar que ella misma provoca. Lo que es evidente en una sociedad asombra en otra, o bien no se lo comprende. Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común (capítulo 1).

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte),consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*. Es la parte indivisible del sujeto, el "factor de individuación" (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla.

Nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo. Estas nacieron por condiciones sociales y culturales particulares (cap. 2 y 3). Intentamos realizar una historia del presente planteando los jalones más significativos en la concepción y en el actual estado del cuerpo. Una especie de genealogía del cuerpo moderno que tiene que ver con los tiempos de Vesalio y de la filosofía mecanicista (cap. 2 y 3). Sin embargo, ni siquiera en nuestras sociedades occidentales hay unanimidad respecto de las concepciones del cuerpo. Las hay más difusas, más o menos familiares o coherentes, que siguen teniendo influencia sobre los

sujetos, y alimentando las medicinas tradicionales (magnetizador, manosanta, etc.) o las "nuevas" medicinas (acupuntura, aurículoterapia, osteopatía, homeopatía, etc. (cap. 4).

El cuerpo de la vida cotidiana obliga a que se instaure una sensibilidad. A comienzos del siglo, G. Simmel esbozó una sociología de los sentidos cuyos principios retomamos aquí, a la luz de nuestras condiciones sociales y culturales. ¿Qué estesiología caracteriza la vida cotidiana del hombre moderno actual (cap. 5)?

Un nuevo imaginario del cuerpo surgió en los años sesenta. El hombre occidental descubre que tiene un cuerpo y la noticia se difunde y genera discursos y prácticas marcados con el aura de los medios masivos de comunicación. El dualismo contemporáneo opone el hombre y el cuerpo. Las aventuras modernas del hombre y de su doble hicieron del cuerpo una especie de *alter ego*. Lugar privilegiado del bienestar (la forma), del buen parecer (las formas, *body-building*, cosméticos, productos dietéticos, etc.), pasión por el esfuerzo (maratón, jogging, windsurf) o por el riesgo (andinismo, "la aventura", etc.). La preocupación moderna por el cuerpo, en nuestra "humanidad sentada", es un inductor incansable de imaginario y de prácticas. "Factor de individualización", el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor (cap. 8).

En nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su diferencia, de su distinción. Paradójicamente, al mismo tiempo está disociado de él a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre su caracterización occidental. Así, es posible hablar, como si fuese una frase hecha, de la "liberación del cuerpo", enunciado típicamente dualista que olvida que la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo. "La liberación del cuerpo", si provisoriamente se acepta el enunciado, es muy relativa. Es fácilmente demostrable que las sociedades occidentales siguen basándose en un borramiento del cuerpo que se traduce en múltiples situaciones rituales de la vida cotidiana. Un ejemplo entre otros de borramiento ritualizado: el prejuicio ante el contacto físico con el otro, contrariamente a lo que sucede en otras sociedades en las que tocar al otro es una de las estructuras primarias de la sociabilidad en, por ejemplo, las conversaciones cotidianas. La condición de los minusválidos físicos en nuestra sociedad, la angustia difusa que provocan, la situación marginal del "loco" o de los ancianos, por ejemplo (cap. 7), permiten situar los límites de la "liberación del cuerpo". Si existe un "cuerpo liberado", es el cuerpo joven, hermoso, sin ningún problema físico (cap. 6). En este sentido, sólo habrá

"liberación del cuerpo" cuando haya desaparecido la preocupación por el cuerpo. Y estamos muy lejos de esto.

La medicina clásica también hace del cuerpo un *alter ego* del hombre. Cuando cura al hombre enfermo no tiene en cuenta su historia personal, su relación con el inconsciente y sólo considera los procesos orgánicos. La medicina sigue siendo fiel a la herencia de Vesalio, se interesa por el cuerpo, por la enfermedad y no por el enfermo. Esta es la fuente de muchos debates éticos contemporáneos vinculados con la importancia de la medicina en el campo social y con la particularidad de su concepción del hombre. La medicina está basada en una antropología residual, apostó al cuerpo pensando que era posible curar la enfermedad (percibida como extraña) y no al enfermo como tal. El parcelamiento del hombre que reina en sordina en la práctica médica desde hace siglos, es hoy un dato social que perturba las sensibilidades. Dado que la medicina apostó al cuerpo, que se separa del hombre para curarlo, es decir, dado que cura menos un enfermo que una enfermedad, se enfrenta hoy, a través de los debates públicos que provoca, a un retorno de lo reprimido: el hombre (eutanasia, acompañamiento de los enfermos y de los moribundos, pacientes en estado vegetativo crónico durante meses o años, pacientes mantenidos vivos por medio de aparatos con los que no se sabe qué hacer, terapias que a veces mutilan, etc.). El cuestionamiento radical de la noción de persona que existe actualmente da cuenta, esencialmente, de la importancia social de la medicina, que se ha convertido en una de las instituciones más importantes de la modernidad. Datos antropológicos cuyo hilo conductor es la disyunción entre el hombre y el cuerpo dejan de ser tan claros. Muchas cuestiones éticas de nuestro tiempo, entre las más cruciales, están relacionadas con el estatuto que se le otorga al cuerpo en la definición social de la persona: procreación asistida, explosión de la paternidad, ablación y trasplante de órganos, manipulación genética, adelanto en las técnicas de reanimación y de los aparatos de asistencia, prótesis, etcétera.

Los problemas que se debaten hoy públicamente son sólo el desarrollo de esta estructura fundante. La medicina, al desterrar al hombre que se encuentra al final de su camino, se expone a reencontrarlo como un cuestionamiento de sus fundamentos. La medicina es la medicina del cuerpo, no la del hombre, como, por ejemplo, en las tradiciones orientales. Recordemos esta frase de Marguerite Yourcenar en *Opus nigrum*,[3] cuando Zenón, médico que seguía a Vesalio, se inclina junto a su compañero, también médico, sobre el cadáver del hijo de éste: "En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos a ese muerto que ya no era el hijo ni el amigo, sino sólo un hermoso ejemplar de la máquina humana...". Frase programática: la medicina se ocupa de la "máquina humana", es decir, del cuerpo, y no del hijo ni del amigo, es decir del hombre en su singularidad (cap. 9).

Otras medicinas tradicionales o "nuevas" se esfuerzan, por el contrario, por ir más allá del dualismo para considerar al hombre en su unidad indisoluble (cap. 9). Los nuevos procedimientos de diagnóstico por imágenes de la medicina hacen real un secreto del cuerpo que sólo pertenece a la simbólica social de las comunidades humanas, pero desencadenan la respuesta inagotable del imaginario de los sujetos (cap. 10).

El aura del cuerpo no se sostiene más, al menos a partir de Vesalio y de los primeros anatomistas. La ciencia y la técnica, fieles a su proyecto de dominio del mundo, intentan con el mismo movimiento paradójico, al mismo tiempo, eliminar el cuerpo e imitarlo.

Por una parte, superar sus límites, reconstruirlo, interferir en sus procesos. Como si la condición humana se asimilara, en una perspectiva gnóstica, a una caída en el cuerpo, y éste se convirtiera en un miembro supernumerario del hombre del que convendría liberarlo lo más pronto posible. Lugar de la precariedad, de la muerte, del envejecimiento; es lo que hay que combatir en primer término para conjurar la pérdida. Sin lograrlo, sin duda, pero sin perder tampoco las esperanzas. El cuerpo, lugar de lo inaprehensible cuyo dominio es preciso asegurar.

Por otra parte, y simultáneamente, el cuerpo es el paradigma de una medicina fascinada por los procesos orgánicos, la prueba es que sus pálidas imitaciones (fecundación *in vitro*, etc.) son considerados como acontecimientos notables y provocan una rivalidad sin comparación entre los laboratorios de investigación o los servicios hospitalarios para obtener la "primicia" (cap. 11).

Si bien un libro es una empresa solitaria, también se nutre de las miradas y de las voces que acompañaron, de cerca, su desarrollo. Quiero agradecer especialmente a Mary-José Lambert, cuya amistad me permitió comprender mejor y observar la eficacia de la cura tradicional. Su propio asombro al curar o al aliviar no dejó de alimentar mi propia curiosidad sobre el cuerpo y la relación terapéutica. Philippe Bagros, médico jefe de un servicio hospitalario en Tours, que me mostró el camino de una medicina del hombre. La colaboración que nos permitió introducir las ciencias

[3] Marguerite Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, "Poche", p. 118.

humanas en la enseñanza de la facultad de medicina es especialmente rica y estimulante. A Martine Pasquer y a Philippe Grosbois por las numerosas discusiones, las intervenciones durante las sesiones de formación permanente o durante los cursos, por el hecho de compartir una misma sensibilidad y un cuestionamiento cercano.

Querría agradecerle también a Alain Gras, René Bureau y Margalit Emerique por haberme permitido, gracias a su confianza y a su amistad, descifrar aspectos de esta investigación.

No puedo dejar de expresar mi reconocimiento y afecto a Hina Tuil, que conoció todas las peripecias, arrepentimientos y fervores de una empresa que siempre alentó con su presencia.

Soy, por supuesto, el único responsable de las ideas desarrolladas en este libro.

Capítulo 1

LO INAPREHENSIBLE DEL CUERPO[1]

El misterio del cuerpo

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. Este saber aplicado al cuerpo es, en primer término, cultural. Aunque el sujeto tenga sólo una comprensión rudimentaria del mismo, le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores.

Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la miríada de representaciones que buscan darle un sentido y su

[1] Las tesis presentadas en esta primera parte fueron propuestas por primera vez, de uno u otro modo, en David Le Breton, "Corps et individualisme", *Diogène*, nº 131, 1985; "Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps", *Diogène*, nº 142, 1988.

carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra.

El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural. La concepción que se admite con mayor frecuencia en las sociedades occidentales encuentra su formulación en la anatomofisiología, es decir, en el saber que proviene de la biología y de la medicina. Está basado en una concepción particular de la persona, la misma que le permite decir al sujeto "mi cuerpo", utilizando como modelo el de la posesión. Esta representación nació de la emergencia y del desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales a partir del Renacimiento, como veremos en los próximos capítulos. Las cuestiones que vamos a abordar en esta obra implican esta estructura individualista que convierte al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio.

La actual explosión de saberes sobre el cuerpo[2] que convierte a la anátomo-fisiología una teoría entre otras, aunque sigue siendo la dominante, denota otra etapa del individualismo, la de un repliegue aun más fuerte sobre el *ego*: la emergencia de una sociedad en la que la atomización de los sujetos se convirtió en un hecho importante; atomización que se soporta, se desea, o es indiferente.[3] Este es un rasgo muy significativo de las sociedades en las que el individualismo es un hecho estructurante: el desarrollo de una carácter infinitamente plural, polifónico de la vida colectiva y de sus referencias. En estas sociedades, en efecto, la iniciativa se revierte mucho más sobre los sujetos, o sobre los grupos, que sobre la cultura que tiene una tendencia a convertirse en un mero marco formal.

Presenciamos hoy una aceleración de los procesos sociales sin que haya un acompañamiento de la cultura. Es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandonó a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad... En la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales. La tendencia al repliegue sobre sí mismo, la búsqueda de la autonomía que moviliza a muchos sujetos no dejan de tener consecuencias sensibles en el tejido cultural. La comunidad del sentido y de los valores se disemina en la trama social, sin unificarla realmente. La atomización de los sujetos acentúa aun más el distanciamiento respecto de los elementos culturales tradicionales, que caen en desuso o se convierten en indicaciones sin espesor. No son dignos de inversión y desaparecen dejando un vacío que los procedimientos técnicos no pueden llenar. Por el contrario, proliferan las soluciones personales con el objetivo de cubrir las carencias de lo simbólico tomando ideas de otras tramas culturales o por medio de la creación de nuevas referencias.

A nivel corporal, se produce la misma dispersión de las referencias. La concepción un tanto desencantada de la anátomo-fisiología, y los recientes avances de la medicina y de la biotecnología, si bien favorecen el desprecio por la muerte, no hacen muy atractiva a esta representación del cuerpo. Muchos sujetos se dedican a buscar, incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento de alma. Por eso se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces, a recetas. El cuerpo de la modernidad se convierte en un *melting pot* muy cercano a los *collages* surrealistas. Cada autor "construye" la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales.

Un estudio de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad nos obliga a establecer el camino que siguió el individualismo en la trama social y sus consecuencias sobre las representaciones del cuerpo. En primer término veremos cuán problemática y difícil de decidir es esta noción de "cuerpo". La noción moderna de cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social, una

[2] Búsqueda desenfrenada de otras teorías sobre el cuerpo, tomadas de Oriente, de la astrología, del esoterismo, recurso cada vez más frecuente a las formas tradicionales de curación que también incluyen diferentes teorías sobre el cuerpo y sin relación con el modelo anatomofisiológico de la medicina, recurso a las medicinas "blandas", alejamiento de la medicina moderna y de su visión un tanto mecanicista del cuerpo, véase *infra*.

[3] La búsqueda actual de nuevas formas de sociabilidad, de intercambio y de tribalismo, es un modo de resistencia a la atomización social. Una manera de mantener una apariencia de vida comunitaria, pero controlada y voluntarista, como lo ilustra bien el fenómeno asociativo. Pueden consultarse para este tema dos perspectivas diferentes: Yves Barel, *La société du vide*, París, Seuil, 1983; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1985.

consecuencia de la ruptura de la solidaridad que mezcla la persona con la colectividad y con el cosmos a través de un tejido de correspondencias en el que todo se sostiene.

"Ustedes nos proporcionaron el cuerpo"

Una anécdota asombrosa que cuenta Maurice Leenhardt en uno de sus estudios sobre la sociedad canaca nos permitirá plantear correctamente este problema y mostrar cómo los datos estudiados en esta obra son solidarios con una concepción del cuerpo típicamente occidental y moderna. Pero, antes de llegar a esto, hay que situar las concepciones melanesias del cuerpo,[4] así como las que estructuran y le otorgan sentido y valor a la noción de persona.

Entre los canacos, el cuerpo toma las categorías del reino vegetal.[5] Parcela inseparable del universo, que lo cubre, entrelaza su existencia con los árboles, los frutos, las plantas. Obedece a las pulsaciones de lo vegetal, confundido en esta *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidad de todo lo que vive) de la que hablaba Cassirer. *Kara* designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol. La unidad de la carne y de los músculos (*pié*) refiere a la pulpa o al carozo de las frutas. La parte dura del cuerpo, la osamenta, se denomina con el mismo término que el tronco de la madera. Esta palabra designa también los desechos de coral que aparecen en las playas. Las conchas terrestres o marinas sirven para identificar los huesos que recubren, como el cráneo. Los nombres de las diferentes vísceras también están tomados del vocabulario vegetal. Los riñones y otras glándulas internas del cuerpo llevan el nombre de un fruto de apariencia parecida. Los pulmones, cuyo envoltorio es similar en su forma al árbol totémico de los canacos, el *Kuni*, son identificados con este nombre. En cuanto a los intestinos, son asimilados a los lazos que tejen las lianas y que hacen densa la selva. El cuerpo aparece como otra forma vegetal, o el vegetal como una extensión natural del cuerpo. No hay fronteras percibibles entre estos dos terrenos. La división

[4] Veremos, por supuesto, que es tan sólo una manera de hablar. Las concepciones melanesias del cuerpo no lo convierten en algo autónomo como una realidad aparte.

[5] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, París, Gallimard, 1947, pp. 54-70.

puede realizarse sólo por medio de nuestros conceptos occidentales, a riesgo de establecer una confusión o una reducción etnocentrista de las diferencias.

Los canacos no conciben al cuerpo como una forma y una materia aisladas del mundo: el cuerpo participa por completo de una naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre. El vínculo con lo vegetal no es una metáfora sino una identidad de sustancia. Muchos ejemplos tomados de la vida cotidiana de los canacos ilustran el juego de esta semántica corporal. Se dice de un niño raquítico, por ejemplo, que "crece amarillo", como de una raíz debilitada por la falta de savia. Un anciano se subleva ante el gendarme que viene a buscar a su hijo para obligarlo a realizar los difíciles trabajos exigidos por los Blancos y dice: "Mira estos brazos, son agua". El niño es como "un brote de árbol, primero acuoso, luego, con el tiempo, leñoso y duro" (p. 63). Se suceden numerosos ejemplos (pp. 65-66); en el mundo y en la carne se ponen en juego las mismas materias primas; se establece una intimidad, una solidaridad entre los hombres y su medio ambiente. En la cosmogonía canaca cada hombre sabe de qué árbol de la selva procede cada uno de sus antepasados. El árbol simboliza la pertenencia al grupo y arraiga el hombre a la tierra y a sus antepasados al atribuirle un lugar especial dentro de la naturaleza, fundido con los innumerables árboles que pueblan la selva. Cuando nace un niño, donde se entierra el cordón umbilical se planta un retoño que poco a poco se hace más firme y crece a medida que el niño madura. La palabra *karo*, que designa el cuerpo del hombre, entra en la composición de las palabras que sirven para bautizar: el cuerpo de la noche, el cuerpo del hacha, el cuerpo del agua, etcétera.

En seguida comprendemos que la noción occidental de persona no tiene ninguna consistencia en la sociedad melanesia. Si el cuerpo está ligado al universo vegetal, no existen fronteras entre los vivos y los muertos. La muerte no se concibe como una forma de aniquilamiento sino que marca el acceso a otra forma de existencia en la que el difunto puede tomar el lugar de un animal, árbol o espíritu. Incluso puede volver al pueblo o ciudad y mezclarse con los vivos como un *bao* (p. 67 y ss.). Por otra parte, cuando está vivo, cada sujeto existe sólo por su relación con los demás. El hombre es sólo un reflejo. Obtiene su espesor, su consistencia, de la suma de vínculos con sus compañeros. Este rasgo, relativamente frecuente en las sociedades tradicionales, nos remite, por otra parte, a los trabajos de la sociología alemana de comienzos de siglo, en la oposición que establece, por ejemplo, Tonnies entre el

vínculo comunitario y el vínculo societal. La existencia del Canaco es la de un lugar de intercambios en el seno de una comunidad en la que nadie puede ser caracterizado como individuo. El hombre sólo existe por su relación con el otro, no extrae la legitimidad de su existencia de su persona erigida en tótem.[6] La noción de persona en el sentido occidental no se encuentra en la vida social y en la cosmogonía tradicional canaca. *A fortiori*, el cuerpo no existe. Al menos en el sentido que lo otorgamos hoy en nuestras sociedades. El "cuerpo" (el *karo*) se confunde con el mundo, no es el soporte o la prueba de una individualidad, ya que ésta no está fijada, ya que la persona está basada en fundamentos que la hacen permeable a todos los efluvios del entorno. El "cuerpo" no es una frontera, un átomo, sino el elemento indiscernible de un conjunto simbólico. No hay asperezas entre la carne del hombre y la carne del mundo.

Veamos ahora la anécdota de que hablábamos antes: Maurice Leenhardt, interesado por establecer mejor el aporte de los valores occidentales a las mentalidades tradicionales, entrevistó a un anciano canaco quien, para su sorpresa, le contestó: "lo que ustedes aportaron fue el cuerpo" (p. 263). La imposición de la *Weltanschauung* occidental a ciertos grupos, aliada a su evangelización,[7] condujo a los que dieron el paso, a los que aceptaron despojarse de sus antiguos valores, a una individualización que reproduce, en forma atenuada, la de las sociedades occidentales. El Melanesio conquistado, aunque rudimentariamente, por estos nuevos valores, se libera del tejido del sentido tradicional que integra su presencia en el mundo como un *continuum* y se convierte, en germen, *indivisum in se*. Y las fronteras que su cuerpo delimitan lo distinguen, a partir de ese momento, de sus compañeros, incluso de los que llevaron a cabo el mismo proceso: distanciamiento de la dimensión comunitaria (y no desaparición, en la medida en que la influencia occidental sólo puede ser parcial, ciudadana, más que rural) y desarrollo de una dimensión societal en la que los vínculos entre los sujetos son más laxos. Algunos melanesios terminan por sentirse más individuo en un sociedad, que miembro apenas diferenciable en una comunidad, aunque, en esas sociedades un tanto híbridas, el pasaje no se establezca de manera radical. El estrechamiento hacia el yo, el *ego*, que resulta

[6] Según la fórmula de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 285.

[7] Sobre la importancia de la individuación en el cristianismo, véase Marcel Mauss, "La notion de personne", en *Sociologie et anthropologie*. París, PUF, 1950; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983.

de esta transformación social y cultural, induce a la verificación en los hechos de una fuerte intuición de Durkheim según la cual, para distinguir a un sujeto de otro, "es necesario un factor de individuación, y el cuerpo cumple ese rol".[8]

Pero esta noción de persona cristalizada en torno al yo, es decir, al individuo, es reciente en la historia del mundo occidental. Tendremos que realizar algunas reflexiones para mostrar la solidaridad que se establece entre las concepciones modernas de la persona y las que, a modo de corolario, le asignan al cuerpo un sentido y una determinada posición. En primer término, tenemos que señalar el hecho de que existe un desarrollo diferente del individualismo en los diversos grupos sociales. Ya en *El suicidio*, E. Durkheim demuestra que la autonomía del sujeto en las elecciones que se le presentan difiere según el medio social y cultural al que pertenece. En ciertas regiones de Francia, por ejemplo, la dimensión comunitaria no ha desaparecido por completo, sigue verificándose en la supervivencia y la vivacidad de ciertas concepciones del cuerpo utilizadas por las tradiciones populares de curación, en las que aún es posible encontrar la existencia de la tutela simbólica del cosmos, de la naturaleza. Aparece también, en estas regiones, en la desconfianza frente a una medicina que sostiene una concepción individualista del cuerpo. Volveremos a tratar este tema luego.[9]

La noción de individualismo en la que se basa esta argumentación es, para nosotros, más una tendencia dominante que una realidad intrínseca a nuestras sociedades occidentales. Por el contrario, es justamente esta visión del mundo la que plantea en su centro al individuo (el *ego cogito* cartesiano), origen de nuestras principales concepciones acerca del cuerpo.[10]

[8] Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de Fance, 1968, p. 386 y ss. Emile Durkheim sostiene, en este caso, el principio de individuación por la materia que, en la tradición cristiana, remite a Santo Tomás de Aquino.

[9] En la brujería, por ejemplo, es posible ver que las fronteras del sujeto desbordan los límites de su propio cuerpo para incorporar a la familia y a los bienes, a la manera del enmarañamiento típico de la estructuración comunitaria en la que el hombre no es uno (*indivis*) sino un-hombre-en-relación- o, más bien, un tejido de relaciones.

[10] Todo campo conceptual, cualquiera sea su objeto, contiene cierta visión del mundo y le asigna al hombre (aun cuando más no sea de manera hueca, negativa) cierta posición, especialmente en el nivel de las prácticas que sostiene. Esto es lo que permite decir que ciertas concepciones (como por ejemplo la medicina) contienen un coeficiente de individualismo importante.

Una novela corta de V. S. Naipaul[11] ilustra, en un resumen atrapador, las palabras del viejo canaco al que había interrogado Maurice Leenhardt. Algunos meses de estadía en los Estados Unidos bastarán para que un empleado doméstico de Bombay viva un proceso de "individuación" y descubra que posee un rostro y, luego, un cuerpo. En Bombay, este hombre vivía a la sombra del patrón, un funcionario gubernamental. Por la noche se encontraba con los amigos, los otros empleados domésticos de la misma calle. La mujer y los hijos estaban lejos y los veía rara vez. De pronto, su patrón es designado en un puesto en Washington y, después de superar ciertas dificultades, consigue que el gobierno permita que su empleado lo acompañe. El viaje en avión lo enfrenta con la primera experiencia intercultural. Su vestimenta en malas condiciones hace que llame la atención y lo relegan al fondo del avión. Se prepara una mezcla de buyo pero tiene que tragársela para no escupir sobre la alfombra o los asientos. Usa toallas para sentarse y ensucia la cabina, etcétera. En Bombay, vivía en un armario de la casa del patrón, en Washington le dan el mismo espacio vital.

En los primeros tiempos no se producen cambios en la relación de sumisión que tiene respecto del patrón. La ciudad lo aterroriza. Pero, finalmente, empieza a dar los primeros pasos y toma coraje. Les vende a los hippies el tabaco que trajo de Bombay y con el dinero se compra un traje. Y, por primera vez, le oculta algo al patrón. Un día descubre, con asombro, su rostro en el espejo:

> Iba a mirarme al espejo del baño, simplemente para estudiar mi cara en el cristal. Ahora casi no puedo creerlo, pero en Bombay, podía pasar una semana sin que me mirase al espejo. Y cuando lo hacía, no era para ver a qué me parecía, sino para asegurarme de que el peluquero no me hubiese cortado demasiado corto el cabello, o para vigilar ese botón que estaba a punto de caer. Aquí, poco a poco, hice un descubrimiento: tenía una cara agradable. Nunca me había visto de este modo sino más bien como alguien ordinario, con rasgos que sólo servían para que los demás me identificaran (p.42).

Junto al descubrimiento de sí mismo como individuo, el hombre descubre su rostro, signo de su singularidad y de su cuerpo, objeto de una posesión. El nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro.

Entre una cosa y otra, comprende cada vez mejor los "trucos" de

[11] V. S. Naipaul, "Un parmi d'autres", en *Dis-moi qui tuer*, París, Albin Michel (traducción de Annie Saumart), 1983, p. 42.

la sociedad estadounidense. Un día, como símbolo de su liberación cada vez mayor de la *Einstellung* de su sociedad, tiene una aventura amorosa con una empleada doméstica del edificio en el que vive. Avergonzado, en el límite, pasa horas purificándose y rezando. Enseguida deja al patrón sin previo aviso y va a trabajar a un restaurante. Pasan meses durante los que lleva a cabo el proceso de individuación, que se produce a su pesar. Entonces se casa con la empleada doméstica y se convierte, así, en ciudadano norteamericano. Se integra cada vez más a ese modo de vida que le había parecido tan insólito en los primeros tiempos. Son significativas las últimas líneas del texto, que cierran la historia de este hombre, el descubrimiento de la posesión de un cuerpo y el encierro en sí mismo que zanja el espacio que lo separa de los sentimiento que tenía antes de viajar a Estados Unidos: ser confundido con el mundo, estar formado por los mismos materiales.

> En el pasado, escribe el hombre, estaba mezclado a un gran río, nunca estaba separado, con una vida propia; pero me miré a un espejo y decidí ser libre. La única ventaja de esta libertad fue descubrir que tenía un cuerpo y que, durante determinada cantidad de años, debía alimentar y vestir ese cuerpo. Y luego, todo habrá acabado (p. 68).

Si la existencia se reduce a poseer un cuerpo, como si fuese un atributo, entonces, en efecto, la muerte carece de sentido: no es más que la desaparición de una posesión, es decir, muy poca cosa.

Polisemia del cuerpo

Las imágenes que intentan reducir culturalmente el misterio del cuerpo se suceden de una sociedad a otra. Una miríada de imágenes insólitas dibujan la presencia en líneas de puntos de un objeto fugaz, inaprehensible y, sin embargo, aparentemente incontrovertible.[12] La formulación de la palabra cuerpo como fragmento de alguna manera autónomo del hombre cuyo rostro sostiene, presupone una distinción extraña para muchas comunidades

[12] Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, París, Méridiens-Klincsieck, 1985.

humanas. En las sociedades tradicionales, de composición holística, comunitaria, en las que el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad. En estas sociedades las representaciones del cuerpo son, efectivamente, representaciones del hombre, de la persona. La imagen del cuerpo es una imagen de sí mismos, nutrida por las materias primas que componen la naturaleza, el cosmos, en una suerte de indiferenciación. Estas concepciones imponen el sentimiento de un parentesco, de una participación activa del hombre en la totalidad del mundo viviente y, por otra parte, se encuentran todavía huellas activas de estas representaciones en las tradiciones populares de curación (cap. 4: "El cuerpo hoy"). A veces una lengua sigue ocultando raíces precisas que unen el microcosmos del cuerpo con los elementos de la naturaleza, en tanto que las tradiciones populares aún vivas sólo conservan en sus creencias parte de estas correspondencias. El *euskara*, la lengua vasca, una de las más antiguas de las lenguas indeouropeas (cinco mil años) sirve como testimonio: cinco categorías que corresponden a los elementos naturales de los antiguos vascos, cinco divinidades igualmente verificadas por la antropología y la historia del pueblo vasco ordenan los componentes de la persona humana: la tierra, el agua, el aire, la madera, el fuego. Estos cinco principios de la cosmogonía proporcionan cinco raíces léxicas que generan todo un vocabulario anatómico que inscribe en la lengua la correspondencia entre el cuerpo humano y el cosmos.[13]

El cuerpo como elemento aislable del hombre (al que le presta el rostro) sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualista en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación. El vocabulario anatómico estrictamente independiente de cualquier otra referencia marca también la ruptura de la solidaridad con el cosmos. En las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia del hombre implica un juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe

[13] Sobre este tema puede consultarse Dominique Peillen,"Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque", en *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, 110° Congreso Nacional de las Sociedades Científicas, Montpellier, 1985. Un ejemplo del mismo tipo puede encontrarse en Michèle Therrien, *Le corps Inuit, (Quebec Arctique)*, París, SELAF/PUB, 1987. Pueden consultarse también las tradiciones budistas, hinduistas, etcétera.

como un elemento de individuación ya que el individuo no se distingue del grupo: como mucho es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo. A la inversa, el aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales (véase *infra*) nos habla de una trama social en la que el hombre está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo. El cuerpo, factor de individuación en el plano social y en el de las representaciones, está disociado del sujeto y es percibido como uno de sus atributos. Las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que un cepa de identidad. La distinción del cuerpo y de la presencia humana es la herencia histórica del hecho de que la concepción de persona haya sido aislada del componente comunitario y cósmico, y el efecto de la ruptura que se operó en el hombre. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre un individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo.

La especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico que no tiene ninguna referencia, ninguna raíz fuera de su esfera, contrariamente a los ejemplos que citamos antes, muestra también la ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano. Uno y otros están planteados en una exterioridad radical. Los escollos epistemológicos que plantea el cuerpo frente a las tentativas de elucidación de las ciencias sociales son múltiples, ya que éstas presuponen, a menudo, un objeto que sólo existe en el imaginario del investigador. Herencia de un dualismo que disocia al hombre y al cuerpo. La ambigüedad en torno de la noción de cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y de poseer un cuerpo.

La antropología bíblica también ignora la noción de un cuerpo aislado del hombre. Muy alejada del pensamiento platónico y órfico, no entiende a la condición humana como una caída en el cuerpo, una *ensomatosis*. El dualismo típico de la *episteme* occidental no se hace ver...

> El hebreo –dice Claude Tresmontant– es una lengua concreta que sólo nombra lo que existe. De este modo, no tiene un nombre para la "materia", ni tampoco para el "cuerpo", ya que estos conceptos no refieren a realidades empíricas, contrariamente a lo que nos llevan a creer nuestros viejos hábitos dualistas y cartesianos. Nadie vio nunca "materia", ni un "cuerpo", en el sentido en que son entendidos por el dualismo sustancial.[14]

[14] Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, Cerf, 1953, p.53.

En el universo bíblico el hombre es un cuerpo, y el cuerpo no es nunca algo diferente de él mismo. El acto de conocer no es producto de una inteligencia separada del cuerpo.[15] Para esta antropología, el hombre es una criatura de Dios, del mismo modo que el conjunto del mundo; la ruptura entre el hombre y su cuerpo, tal como existe en la tradición platónica y órfica[16] constituye un sinsentido. El mundo fue creado por el habla "por la boca de *Yhwh*, fueron hechos los cielos, y por el soplo de su boca, todo su ejército..., pues dijo, y todo fue hecho; ordenó y todo existió" (p. 33). La materia es una emanación del habla, no está fija, muerta, fragmentada, sin solidaridad con las otras formas de vida. No es indigna como en el dualismo. La encarnación es el hecho del hombre, no su artefacto.

> No percibo un "cuerpo" que contenga un "alma"; percibo de inmediato un alma viva, con toda la riqueza de su inteligibilidad que descifro en lo sensible que me es dado. Esta alma es, para mí, visible y sensible porque está en el mundo, porque asimiló elementos que la nutrieron, a los que integró y que hacen que sea carne. La esencia de esta carne que es el hombre, es el alma. Si sacamos el alma no queda nada, sólo un "cuerpo". No queda nada más que el polvo del mundo. De este modo el hebreo utiliza, para designar al hombre vivo, indiferenciadamente, los términos "alma" o "carne" que alcanzan a una y misma realidad, el hombre que vive en el mundo (pp. 95–96).

La palabra cuerpo puede existir en muchas sociedades africanas, pero su sentido difiere de un lugar a otro. En las sociedades rurales africanas la persona no está limitada por los contornos del cuerpo, encerrada en sí misma. Su piel y el espesor de su carne no dibujan las fronteras de su individualidad. Lo que nosotros entendemos por persona es concebido en las sociedades africanas como una forma compleja, plural. La oposición esencial está en la estructura holística de estas sociedades en las que el hombre no es un individuo (es decir indivisible y distinto) sino un nudo de relaciones. El hombre está fundido en una comunidad de destino en la que su relevancia personal no es indicio de una individualidad sino una diferencia que favorece las necesarias complementariedades de la vida colectiva, un motivo singular dentro de la armonía diferencial del grupo. La identidad personal del africano no se detiene en el cuerpo, éste no lo separa del grupo sino que, por el contrario, lo incluye en él.

[15] Claude Tresmontant, *ibidem*.

[16] Del mismo modo, en los canacos, el conocer es una modalidad física de apropiación y no un acto puramente intelectual. Así, Maurice Leenhardt observa que el uso melanesio para consultar a alguien pasa por la pregunta: "¿Cuál es tu vientre?" Un canaco que conocía un poco de francés, al que se le pregunta la opinión de alguien de su pueblo, responde: "Yo no conozco el vientre para ella." El conocer melanesio es corporal, no un acto del pensamiento, de un yo ontológicamente diferente; el conocer canaco es, precisamente, existencial.

> Por más que los etnólogos nieguen la diversidad de los individuos al vincularlos a todos en una comunidad, primaria, única realidad verdadera –aclara Roger Bastide– existe gente tímida y gente audaz, gente cruel y personas amables, pero estos caracteres se organizan en un mismo universo, constituyen la unidad última de las cosas que es la unidad de un orden. Un orden en el que la persona se borra detrás del personaje, ya que éste es el que establece "estados" diferenciales y no el de la complementariedad contingente de múltiples temperamentos.[17]

El hombre africano tradicional está sumergido en el cosmos, en la comunidad, participa del linaje de sus antepasados, de su universo ecológico y todo esto está en los fundamentos de su ser.[18] Es una especie de intensidad, conectada con diferentes niveles de relaciones. De esta trama de intercambios extrae el principio de su existencia.

En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria. Por medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Pero el "cuerpo" no es la persona, pues otros principios participan de su fundación. Así, en los Dogon,[19] pueblo para el que la persona está constituida por la articulación de diferentes planos que incluyen, singularmente, lo que occidentales suelen denominar cuerpo, la persona está compuesta por:

[17] Roger Bastide, "Le principe d'individuation", en *La notion de personne en Afrique noir*, París, CNRS, 1973, p. 36.

[18] Véase, por ejemplo, Louis-Vincent Thomas, "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", en *La notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 387.

[19] Utilizamos aquí el clásico libro de Geneviève Calamé-Griaule, *Ethnologie de la langue, la parole chez les Dogon*, París, Gallimard, 1962, p. 32 y ss. y Germaine Diéterlen, "L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", en *La notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 205 y ss.

• a) Un cuerpo: la parte material del hombre y "el polo de atracción de sus principios espirituales", un "grano de universo", su sustancia mezcla los cuatro elementos como todo lo que existe: el agua (la sangre y los líquidos del cuerpo), la tierra (el esqueleto), el aire (el soplo vital) y el fuego (el calor animal). El cuerpo y el cosmos están mezclados, constituidos por los mismos materiales según escalas diferentes. El cuerpo, por lo tanto, no encuentra su principio en sí mismo, como en la anatomía y la fisiología occidentales; los elementos que le otorgan sentido deben buscarse en otra parte, en la participación del hombre en el juego del mundo y de la comunidad. El hombre extrae su existencia del hecho de ser una parcela del cosmos, no de él mismo, como en la tradición tomista u occidental, en la que la inmanencia del cuerpo, en tanto materia, constituye el fundamento de la existencia del sujeto. La anatomía y la fisiología dogonas vinculan al hombre y al cosmos, por medio de todo un tejido de correspondencias.

• b) "Ocho granos simbólicos se localizan en las clavículas. Estos granos simbólicos, principales cereales de la región, son la base de la nutrición de los Dogon, pueblo esencialmente agricultor; este símbolo expresa la "consustanciación" del hombre y del grano sin el cual no podría vivir" (Germaine Calamé-Griaule, p. 34). Los niños, al nacer, reciben los mismos granos que sus padres. La bisexualidad inherente al ser humano está marcada por el hecho de que el dogon recibe en la clavícula derecha cuatro granos "masculinos" de su padre y de sus ascendientes de fuego y en la clavícula izquierda, cuatro granos "femeninos" de la madre y de sus ascendientes uterinos. Estos granos marcan a la persona en la filiación del grupo y arraigan el principio ecológico en el que se basa la vida de los Dogon. Los granos componen una especie de péndulo vital: la existencia del hombre está ligada a la germinación.

• c) El principio de la fuerza vital (*nàma*) está en la sangre. Marcel Griaule la definió como "una energía en instancia, impersonal, inconsciente, repartida en todos los animales, vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a perseverar en el ser, soporte al que está afectada temporariamente (ser mortal), eternamente (ser inmortal)".[20] El *nàma* es el resultado de la suma de los *nàmas* proporcionados por el padre, la madre, y el antepasado que renace con él.

• d) Los ocho *kikinu*, principios espirituales de la persona, divididos en dos grupos de cuatro (son machos o hembras, inteligentes o brutos), cada uno gemelo. Contribuyen, de acuerdo con su determinación, a diseñar la psicología de la persona, su humor. Están localizados en diferentes órganos del cuerpo, pueden mantenerse en reserva en diferentes lugares (un charco, un altar, un animal...) de acuerdo con los momentos psicológicos que viven los que los tienen.

[20] Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, París, 1938, p. 160.

Podemos referirnos también a otras representaciones de la persona en tierra africana. Pero es posible presentir, desde ya, la infinidad de percepciones del "cuerpo" que podríamos encontrar. La definición del cuerpo es hueca si se la compara con la de la persona. No se trata, de ningún modo, de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: el "cuerpo" sólo existe cuando el hombre lo construye culturalmente. La mirada sobre la persona de las sociedades humanas marca sus contornos sin distinguirlos, en general, del hombre al que encarna. De ahí las paradojas de las sociedades para las que el "cuerpo" no existe. O de las sociedades para las que el "cuerpo" es una realidad tan compleja que desafía la comprensión occidental. Así como el bosque es evidente a primera vista, pero existe el bosque del hindú y el del buscador de oro, el del militar y el del turista, el del herborista y el del ornitólogo, el del niño y el del adulto, el del fugitivo o el del viajero... del mismo modo, el cuerpo sólo cobra sentido con la mirada cultural del hombre.

La comprensión de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad impone una genealogía, una especie de "historia del presente" (M. Foucault), un retorno a la construcción de la noción de cuerpo en la *Einstellung* occidental. También una reflexión sobre la noción de persona, sin la que no sería posible aprehender lo que se pone en juego en esta relación. Veremos cómo, poco a poco, con el correr del tiempo, se instala una concepción paradójica del cuerpo. Por una parte, el cuerpo como soporte del individuo, frontera de su relación con el mundo y, en otro nivel, el cuerpo disociado del hombre al que le confiere su presencia a través del modelo privilegiado de la máquina. Veremos los vínculos estrechos que se establecieron entre el individualismo y el cuerpo moderno.

Capítulo 2

EN LAS FUENTES DE UNA REPRESENTACION MODERNA DEL CUERPO: EL HOMBRE ANATOMIZADO

El cuerpo popular

La civilización medieval, e incluso renacentista, es una mezcla confusa de tradiciones populares locales y de referencias cristianas. Se trata de un "cristianismo folklorizado", según sostiene, con justicia, Jean Delumeau, que alimenta las relaciones del hombre con su entorno social y natural. Una antropología cósmica estructura los marcos sociales y culturales. El hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto, está amalgamado con la multitud de sus semejantes sin que su singularidad lo convierta en un individuo en el sentido moderno del término. Toma conciencia de su identidad y de su arraigo físico dentro de una estrecha red de correlaciones.

Para que la "individuación a través de la materia", es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo. Sólo entonces, efectivamente, el cuerpo será propiedad del hombre y no más su esencia. En el plano de las representaciones, una teoría del cuerpo como objeto independiente del hombre aun cuando siga estando vinculado con él, siga encontrando en él sus propios recursos (especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico) tendrá una importancia social cada vez mayor. Pero en las colectividades humanas de tipo tradicional, holistas,[1] reina una especie de identidad de

[1] Adoptamos aquí la definición de holismo (la noción de comunidad está utilizada aquí en el mismo sentido estructural) de Louis Dumont: "una ideología

sustancia entre el hombre y el mundo, un acuerdo tácito sin fracturas en el que intervienen los mismos componentes. El individualismo y la cultura erudita introducen la separación.

Para poder aislar algunas de las representaciones del hombre (y de su cuerpo) anteriores a las actuales, es necesario analizar la fiesta popular medieval. Sabemos que ésta estuvo en el centro de la vida social, especialmente en el siglo XV. Pero para poder aprehender el sentido de la fiesta medieval tendremos que abandonar nuestras referencias contemporáneas. El júbilo del carnaval y de las fiestas emparentadas con él –la de los locos, la del burro, las de los Inocentes, etc., los misterios, las sátiras, las farsas, la "risa pascual", las cencerradas– pertenecen a un lugar olvidado de la historia.

En el júbilo del Carnaval, por ejemplo, los cuerpos se entremezclan sin distinciones, participan de un estado común: el de la comunidad llevado a su incandescencia. No hay nada más extraño a estas fiestas que la idea de espectáculo, de distanciamiento y de apropiación por medio de la mirada. En el fervor de la calle y de la plaza pública es imposible apartarse, cada hombre participa de la efusión colectiva, de la barahúnda confusa que se burla de los usos y de las cosas de la religión. Los principios más sagrados son tomados en solfa por los bufones, los locos, los reyes del Carnaval; las parodias, las risas, estallan por doquier. El tiempo del Carnaval suspende provisoriamente los usos y costumbres y favorece su renacimiento y renovación gracias a este paso para-dójico. Lo que se busca es un segundo soplo luego de que la gran risa de la plaza pública haya purificado el espacio y a los hombres. El Carnaval instituye la regla de la transgresión, lleva a los hombres a una liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas. *Intervallum mundi*, apertura de un tiempo diferente en el tiempo de los hombres y de las sociedades en las que viven. El aspecto serio de la vida vuela en pedazos ante la risa irreprimible de la colectividad, unida en el mismo sacrificio ritual de las convenciones. Fiesta típicamente comunitaria en la que el conjunto de los hombres tiende, provisoriamente, a la comunión, más allá de las tensiones de toda vida social. Todo es necesario para hacer un mundo: el Carnaval lleva esta conciencia a su intensidad máxima. Los placeres del Carnaval celebran el hecho de existir, de vivir juntos, de ser diferentes, incluso desiguales, al mismo tiempo débiles y fuertes, felices y tristes, emocionados y frívolos, mortales e inmortales.

Por el contrario, las fiestas oficiales instituidas por las capas dirigentes no se alejan de las convenciones habituales, no ofrecen un escape hacia un mundo de fusiones. Están basadas en la separación, jerarquizan a los sujetos, consagran los valores religiosos y sociales y, de este modo, afirman el germen de la individualización de los hombres. El Carnaval absuelve y confunde; la fiesta oficial fija y distingue. Las alteraciones que se producen en las festividades del Carnaval, tiempo de exceso y de gasto, ilustran el fin y el renacimiento del mundo, la nueva primavera de la vida.

El cuerpo grotesco del júbilo carnavalesco se opone, radicalmente, al cuerpo moderno. Es una posta, ensambla a los hombres entre sí, es el signo de la alianza. No se trata de un cuerpo separado: la noción de "cuerpo grotesco" no debe llevar a equívocos. El cuerpo en la sociedad medieval y, *a fortiori*, en las tradiciones del Carnaval, no se distingue del hombre, como sucederá con el cuerpo de la modernidad, entendido como un factor de individuación. Lo que la cultura del medievo y del Renacimiento rechaza, justamente, es el principio de la individuación, la separación del cosmos, la ruptura entre el hombre y el cuerpo. La retirada progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada, como marca de distinción entre un hombre y otro.

El cuerpo grotesco está formado por salientes, protuberancias, desborda de vitalidad, se entremezcla con la multitud, indiscernible, abierto, en contacto con el cosmos, insatisfecho con los límites que permanentemente transgrede. Es una especie de "gran cuerpo popular de la especie" (Bajtín), un cuerpo que no deja nunca de renacer: preñado de una vida que habrá de nacer o de una vida que habrá de perderse, para volver a renacer.

> El cuerpo grotesco –dice Bajtín– no tiene una demarcación respecto del mundo, no está encerrado, terminado, ni listo, sino que se excede a sí mismo, atraviesa sus propios límites. El acento está puesto en las partes del cuerpo en que éste está, o bien abierto al mundo exterior, o bien en el mundo, es decir, en los orificios, en las protuberancias, en todas las ramificaciones y excrecencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices.[2]

---

que valoriza la totalidad social y desprecia o subordina al individuo humano". Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, 1983, p. 263.

[2] Mijail Bajtín, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, París, Gallimard, coll. "Tel", p. 35.

Es decir, los órganos que avergüenzan en la cultura burguesa. Las actividades que le dan placer al hombre carnavalesco son, justamente, aquellas en las que se transgreden los límites, en las que el cuerpo desbordado vive plenamente su expansión hacia afuera: el acoplamiento, la gravidez, la muerte, comer, beber, satisfacer las necesidades naturales. Y esto con una sed tanto más grande cuanto precaria es la existencia popular, frecuentes los períodos de escasez y precoz el envejecimiento. Es una especie de cuerpo provisorio, siempre en la instancia de la transfiguración, sin descanso. Un cuerpo siempre boquiabierto, que sólo puede estar en la abundancia, que apela, sin cesar, al exceso. La obra de Rabelais o las de Cervantes o Boccaccio (aunque en un nivel diferente) ilustran este fenómeno. El acento está puesto en un hombre que no puede ser percibido fuera de su cuerpo, de su comunidad y del cosmos.

Ya en el siglo XVI, en las capas más formadas de la sociedad, se insinúa el cuerpo racional que prefigura las representaciones actuales, el que marca la frontera entre un individuo y otro, la clausura del sujeto. Es un cuerpo liso, moral, sin asperezas, limitado, reticente a toda transformación eventual. Un cuerpo aislado, separado de los demás, en posición de exterioridad respecto del mundo, encerrado en sí mismo. Los órganos y las funciones carnavalescas serán despreciadas poco a poco, se convertirán en objeto de pudor, se harán privados. Las fiestas serán más ordenadas, basadas más en la separación que en la confusión.[3]

Una antropología cósmica

El Carnaval es el revelador de un régimen del cuerpo que no se acantona en el sujeto solamente sino que desborda su inserción para tomar sus constituyentes y su energía del mundo que lo rodea. El hombre, inseparable de su arraigo físico, es percibido como incluido dentro de las fuerzas que rigen el mundo. La separación se limita a las nuevas capas dirigentes en el plano económico e ideológico, todavía no alcanza a las capas populares en las que persiste un saber tradicional. La burguesía y los reformados son los propagadores más fogosos de la naciente visión del mundo que coloca al individuo en el centro y mira al mundo con ojos más racionales.

En los sectores populares la *persona* está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera. Las fronteras de la carne no marcan los límites de la mónada individual. Un tejido de correspondencias entremezcla en un destino común a los animales, las plantas, el hombre y el mundo invisible. Todo está vinculado, todo resuena en conjunto, nada es indiferente, todo acontecimiento significa. Lévy-Bruhl hablaba de una mentalidad "primitiva" de las sociedades tradicionales. Esta estaba regida por las leyes de la participación, vinculada en una relación de simpatía con todas las formas animadas o inertes que se juntan en el medio en el que vive el hombre. E. Cassirer también hizo referencia a este sentimiento de continuidad, de "comunidad de todo lo viviente", que imposibilita la separación de una forma de vida del resto del mundo.

A través de esta representación, infinitamente diversificada en sus formas culturales pero que deja entrever con facilidad su estructura antropológica, no hay ninguna ruptura cualitativa entre la carne del hombre y la del mundo. El principio de la fisiología humana está contenido en la cosmología. El cuerpo humano es, en las tradiciones populares, el vector de una inclusión, no el motivo de una exclusión (en el sentido en que el cuerpo va a definir al individuo y separarlo de los otros, pero también del mundo); es el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo. No es un universo independiente, replegado sobre sí mismo como aparece en el modelo anatómico, en los códigos del saber-vivir o en el modelo mecanicista. El hombre, bien encarnado (en el sentido simbólico), es un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por éste.

La brujería popular también muestra esto: una inscripción del hombre en un tejido holista en el que todo es interrelación, en el que un gesto permite aprehender el cosmos y desencadena fuerzas deliberadamente (brujería) o inadvertidamente. En *Les évangiles des quenouilles*, un compendio de los saberes tradicionales de las mujeres publicado en Brujas en 1480, se encuentra un repertorio organizado de creencias sobre la enfermedad, la vida cotidiana, la educación de los niños, los remedios, el cuerpo humano, etc., que describe este poder que rige el mundo. Gracias a un conjunto de

[3] Sobre la represión en las festividades populares a partir de las transformaciones culturales que se atisbaban y que comenzaban a dar resultados desde el siglo XVII, y que apuntaban, con el control de la Iglesia y del Estado, a estigmatizar el saber popular, léase R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, Flammarion, 1978.

conocimientos tradicionales es posible conciliarlo, disponer de él a su favor, utilizarlo en provecho propio o desencadenarlo contra alguien al que se quiere arruinar. Veamos algunos ejemplos: "Si se orina entre dos casas o contra el sol, se atrapa el mal de ojos que se llama *leurieul*."[4] "Para evitar quedar paralítico de la cabeza o de los riñones no hay que comer la cabeza o la carne de un gato o de un oso" (p.75). "Cuando los perros aúllan hay que taparse las orejas, pues traen malas noticias. Por el contrario, hay que oír al caballo cuando grita o relincha" (p. 76). "El que beba agua bendita el domingo en la gran misa, alejará al diablo malo que no podrá acercársele a más de siete pies durante toda la semana" (p.78). "Cuando un niño es recién nacido hay que llevárselo al padre y ponerle los pies contra el pecho, así el niño no sufrirá una mala muerte" (p.106).

Cada palabra que se dice en *Les évangiles des quenouilles* evoca la correspondencia simbólica que subordina estrechamente todos los componentes animales, vegetales, minerales, climáticos o humanos a sutiles ríos de energía, a causalidades singulares en las que parecerían no poder intervenir ni el azar ni la indiferencia.

En hermosas páginas, L. Febvre evocó, en este sentido,

> la fluidez de un mundo en el que no hay nada delimitado estrictamente, en el que los propios seres, al perder sus fronteras, cambian en un guiñar de ojos, sin ninguna objeción, de forma, de aspecto, de dimensión, incluso de reino.

Como diríamos nosotros: y por eso tantas historias de piedras que se animan, toman vida, se mueven y progresan; árboles que están vivos; animales que se comportan como hombres y hombres que mudan en animales.
El caso típico es el del hombre lobo, el del ser humano que puede estar en dos lugares al mismo tiempo sin que nadie se sorprenda: "en un lugar es hombre, en el otro, animal".[5]

Cuando se la analiza como separación, la categoría del cuerpo es una abstracción, un sinsentido. Por lo tanto no es posible entender al hombre aisladamente del cuerpo. Incluso luego de la muerte. Por eso se piensa que los restos mortales de la víctima sangran cuando está en presencia del asesino. Si un asesino escapa de la justicia estando vivo, luego se desentierra el cadáver y se lo castiga como corresponde. Lucien Febvre, para explicar su idea de que el sentido de lo imposible no es una categoría del pensamiento renacentista, habla de ese decapitado que toma su cabeza entre las manos y se pone a caminar por la calle. Todo el mundo lo ve: nadie tiene dudas. Este es un ejemplo de cuán solidario son el cuerpo y la persona. De ahí la gran cantidad de metáforas orgánicas para designar el campo social o ciertas de sus instancias: el cuerpo social es unitario como el hombre. Entre uno y otro se extiende un *continuum* que une a la condición humana y al mundo natural bajo los auspicios de la Revelación.

Sin embargo, a veces descuartizan a los criminales. Pero en ese caso se trata de hombres que rompieron, deliberadamente, las reglas de la comunidad.

El criminal es un hombre desheredado del vínculo social, impone su voluntad en contra de la voluntad y los valores del grupo.

La colonia penitenciaria de F. Kafka dibuja una parábola del destino que le espera al criminal como reparación del crimen. En esta novela, un viajero asiste, horrorizado, al suplicio de un condenado. El oficial encargado de justicia habla de la clemencia con que se benefician los acusados: "Simplemente, utilizando un rastrillo, grabamos sobre la piel del culpable, el párrafo que violó."[6] Este es, entonces, el destino del criminal: su disidencia lleva a cabo, en miniatura, un desmembramiento del cuerpo social, y por eso es castigado, metafóricamente, con el desmembramiento de su propio cuerpo. Al declararse culpable de ciertos delitos dio pruebas de estar separado de la comunidad humana. La tortura apunta al hecho de haber faltado a las reglas en que se basa el pacto social. No en vano, los primeros cadáveres ofrecidos a los anatomistas fueron los de los condenados a muerte. Pero, a pesar de todo, descuartizado por el verdugo o por el escalpelo del anatomista después de la ejecución, el hombre sigue estando, desde un punto de vista ontológico, entero. Y la Iglesia, aunque permita la disección[7] con mucho celo, se preocupa porque el hombre "anatomizado" tenga derecho a una misa (a la que asisten, también, el anatomista y su asistente) antes de ser enterrado cristianamente. A pesar de sus crímenes, el condenado no deja de pertenecer al cuerpo místico de la Iglesia. Socialmente destruido,

[4] *Les évangiles des quenouilles,* traducidos y presentados por Jacques Lacarrière, París, Imago, 1987.

[5] Lucien Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIè siècle*, París, Albin Michel, 1968, pp. 404-405.

[6] Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire*, Gallimard, coll. "Folio", p. 16

[7] No olvidemos, sin embargo, que muchos anatomistas o artistas, como por ejemplo Vesalio, Miguel Angel o Leonardo da Vinci, utilizaban el contrabando de cadáveres. Hurgaban en los cementerios o en las horcas para procurarse los cadáveres que necesitaban.

sigue siendo un hombre ante los ojos de Dios. El ritual religioso no está dirigido a un montón de carne dislocada sino a uno hombre, a un miembro de la *universitas*.[8]

Las reliquias

Los restos mortales de los Santos también son desmembrados, despedazados, y sus reliquias se dispersan por toda la cristiandad. Pero en el fragmento del cuerpo santificado se celebra una especie de metonimia de la Gloria de Dios. Las reliquias encierran poderes que provocan el bien: curan a los enfermos, favorecen las cosechas, previenen epidemias, protegen los emprendimientos de los hombres, etc., pero este poder de intervención en el curso de las cosas no es más que el indicio de la presencia de Dios en ellas. El órgano extraído del cuerpo del Santo o de la Santa es el camino terrestre más corto hacia el Reino. En la reliquia, el cuerpo místico de la Iglesia se presiente como una forma tangible y simple que responde a los deseos de las mayorías. Estas *memoriae* favorecen una proximidad más tangible de la comunidad con aquel al que ésta considera su creador. No son adoradas por sí mismas, lo mismo sucede con los Santos, cuyo cruel destino describe el dominicano Jacques de la Voragine en *La légende dorée*. La individualidad del Santo no es más que una voz concordante en el concierto de las alabanzas dirigidas a Dios. El Santo no es un hombre que vive para sí mismo, su existencia está atravesada, de cabo a rabo, por la comunidad. Vive por y para ella. De ese modo puede, sin dolor, sacrificar su propia vida. Los Santos y las reliquias, a las que se les sustraen los restos mortales, son figuras que sirven para interceder, para recordar, fórmulas de fidelidad a Dios, en torno de las que comulga la colectividad. Una huella de individuación en estos hechos, sin duda, pero profundamente matizada por el uso que se hace de la reliquia.[9]

[8] Sobre la noción de *universitas*, véase Pierre Michaud-Quentin, *Universitas, expressions du mouvement communitaire dans le Moyen Age latin*, París, Vrin, 1970, especialmente pp.11 a 57.

[9] Sobre las reliquias, véase Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des saints: la formation coutumière d'un droit*, París, Klincksieck, 1975. Recordemos, simbólicamente, a San Pablo: "pues así como el cuerpo es uno y tiene varios miembros, y que todos esos miembros del cuerpo, a pesar de su cantidad, sólo forman un solo cuerpo, así sucede con el de Cristo. Todos, en efecto, fuimos bautizados en un solo espíritu para formar un solo cuerpo" (I, Cor. XII, 12).

A veces no es necesaria la metáfora para que el cuerpo desmembrado del Santo despliegue su esencia metafísica de templo del Espíritu Santo. Por ejemplo, Piero Camporesi evoca, no sin algún humor, el descuartizamiento minucioso que se le realizó en 1308 a la hermana Chiara de Monfalco, muerta en estado de santidad en el convento de los Agustinos. Las diferentes vísceras fueron cuidadosamente enterradas en un cántaro y el corazón colocado en un lugar aparte. Las hermanas, que realizan ellas mismas este singular ordenamiento para impedir que algún hombre toque carne que permaneció virgen, admiran el corazón pleno de amor del Señor. Y algunas recuerdan entonces haber oído, a menudo, que su compañera les decía que tenía a "Jesucristo crucificado en el corazón". Cediendo a una intuición, clavan un cuchillo en la víscera de la bienaventurada y descubren, con emoción, que varios nervios dibujan la forma de la Cruz. Una inspección más minuciosa les permite descubrir otro nervio que imita el látigo con que castigaron a Cristo. El milagro no se detiene ahí. Ante una asamblea de teólogos, de jueces, de médicos y de religiosos convocados para la ocasión, el corazón inagotable de la hermana Chiara devela, ante la pasmada mirada de los testigos, objetos de la Pasión como

> la columna, la corona de espinas, los tres clavos, la lanza y la pértiga, representados de manera tan vivaz, que Bérangario tocó la punta de la lanza y de los tres clavos y se pinchó, como si realmente fuesen de fuego.[10]

La reliquia separada del Santo no es el signo de un despedazamiento de la unidad del sujeto, no singulariza el cuerpo. Es una metonimia, encarna, a su manera, el "cuerpo místico de la Iglesia" en el que todos se confunden, a pesar de sus diferencias. En este sentido, despedazar los restos mortales del Santo no significa reducirlo a un cuerpo. El órgano sustraído a los restos representa la persona del Santo y sirve como testimonio de sus acciones anteriores. Estamos en las antípodas de las disecciones operadas por los primeros anatomistas para conocer el interior invisible del cuerpo humano (esta vez, separado del sujeto al que encarnaba), sin interesarse por la identidad del sujeto.

[10] Véase Piero Camporesi, *La chair impassible,* Flammarion, 1986, p. 7 y ss.

El cuerpo intocable

En un mundo signado por la trascendencia cristiana y en el que las tradiciones populares mantienen su raigambre social, el hombre (inseparable del cuerpo) es una cifra del cosmos, y hacer correr la sangre, aun cuando sea para curar, es lo mismo que romper la alianza, que transgredir el tabú.

En su articulo sobre los oficios lícitos e ilícitos del Medievo, Jacques Le Goff recalca el oprobio que asocia al cirujano, al barbero, al carnicero y al verdugo.[11] Esta conjunción equívoca nos dice que, durante mucho tiempo, los que curaban transgrediendo los límites del cuerpo no gozaban de gran estima. Como todo hombre al que su situación social enfrenta con regularidad al tabú, los cirujanos son, a los ojos de sus contemporáneos, personajes turbios, inquietantes. El Concilio de Tours, de 1163, prohíbe que los médicos monásticos hagan correr sangre. La profesión médica cambia en el siglo XII[12] y se divide en diferentes categorías. En primer término la de los médicos universitarios, clérigos más hábiles en especulaciones que en eficacia terapéutica. Sólo intervienen en los casos de enfermedades "externas" y nunca tocan el cuerpo del enfermo. En segundo lugar la de los cirujanos, que comienzan a organizarse realmente a fines del siglo XIII y que actúan a nivel del interior del cuerpo y van más allá del tabú de la sangre. A menudo son laicos, despreciados por los médicos a causa de su ignorancia en saberes escolásticos. Ambroise Paré, maestro cirujano que descubre la ligadura de las arterias para evitar las hemorragias y salva, así, innumerables vidas, es raleado por la casta de los médicos clérigos porque no sabía latín. Sus métodos sólo comienzan a aplicarse a fines de su vida, pero la Facultad de Medicina sigue oponiéndose a la reimpresión de su obra. Importa menos que un médico cure y sane, que sus conocimientos de latín. Y, finalmente, la de los barberos, rivales de los cirujanos, que tenían que saber usar el peine y la navaja de afeitar y conocer, también, los diferentes puntos de sangría.

El médico ocupa, evidentemente, la posición privilegiada del saber, pero no se contamina con la impureza de la sangre y desdeña las tareas bajas. La diferenciación entre las tres profesiones se instaura desde el siglo XIII. Se trata de una sutil jerarquía que establece una gran distancia respecto del enfermo y del cuerpo y que marca la posición social más envidiable y de mayor prestigio. De hecho, el alejamiento respecto del cuerpo señala la jerarquía respectiva de estas diferentes miradas sobre el hombre enfermo. El movimiento epistemológico y ontológico que culmina con la invención del cuerpo se ha puesto en marcha.

[11] Véase Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977, p. 93; Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983, p. 119 y ss.

[12] Véase, por ejemplo, Danièle Jacquard, *Le milieu médicale du XIIè au XVè siècle*, Ginebra, Droz, 1981.

Nacimiento del individuo

El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, discernir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano. Las preguntas que nos formularemos ahora serán, justamente, sobre este tema: el vínculo social entre individuo y cuerpo, para encontrar las fuentes de la representación moderna del cuerpo.

Las primicias de la aparición del individuo en una escala social significativa pueden encontrarse en el mosaico italiano del *Trecento* o del *Quattrocento* en el que el comercio y los bancos juegan un papel económico y social muy importante. El comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del "bien general". La Iglesia no se equivoca cuando intenta oponerse a su influencia creciente, antes de cederle terreno a medida que la necesidad social del comercio comienza a hacerse más notable. A pesar de algunas lagunas, J. Burckhardt señala esta nueva noción de individuo que manifiesta, para algunas capas sociales privilegiadas en el plano económico y político, el inicio de una distensión del *continuum* de los valores y de los vínculos entre los sujetos. Dentro de estos grupos el individuo tiende a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y los valores. Ya no está regido por la preocupación por la comunidad y por el respeto por las tradiciones. Esta toma de conciencia que le proporciona un margen de acción casi ilimitado al hombre sólo alcanza, por supuesto, a una fracción de la colectividad. Esencialmente a los hombres de la ciudad, a los comerciantes y a los banqueros. La precariedad del poder político en los

Estados italianos lleva al príncipe a desarrollar un espíritu de cálculo, de insensibilidad, de ambición, de voluntarismo que sirve para anteponer su individualidad ante todo. Louis Dumont subraya, con justicia, que el pensamiento de Maquiavelo, expresión política de este naciente individualismo, marca una "emancipación de la red holística de los fines humanos".[13]

La imagen moderna de la soledad, en la que el hombre poderoso se aburre, muestra la versión más sobresaliente del temor y de la desconfianza que el príncipe puede alimentar, en cualquier momento, respecto de los objetivos personales de la gente cercana a él.[14] A la sombra del soberano, bajo su protección, brilla otra gran figura del individualismo naciente, la del artista. El sentimiento de pertenecer al mundo y no sólo a la comunidad de origen se intensifica por la situación de exilio en la que se encuentran miles de hombres a causa de las vicisitudes políticas o económicas de los diferentes Estados. Imponentes colonias de exiliados se crean en las ciudades italianas, como la de los florentinos en Ferrara, por ejemplo. Lejos de abandonarse a la tristeza, estos hombres alejados de las ciudades natales, de las familias, desarrollan un nuevo sentimiento de pertenencia a un mundo cada vez más grande. El espacio comunitario se vuelve de más en más estrecho, y ya no pretenden encerrar sus ambiciones dentro de esos límites. La única frontera admitida por estos hombres del Renacimiento es la del mundo. Ya son individuos, aunque continúen perteneciendo, en muchos aspectos, a una sociedad en la que los lazos comunitarios siguen teniendo fuerza. Adquirieron, respecto de los vínculos anteriores, un grado de libertad en el que habría sido imposible pensar antes.

La divina comedia de Dante es contemporánea de este relajamiento aún imperceptible del campo social, que le proporciona, con mesura, a miles de hombres, el sentimiento de ser ciudadanos del mundo más que de una ciudad o región. La aventura de Virgilio en el infierno es la de un individuo, y postula la valoración del poeta, del artista. Esta gran obra está escrita en lengua vulgar, como para duplicar el exilio interior de Dante, obligado a vivir fuera de Florencia. Pero, a pesar de su despecho, puede decir con exaltación: "Mi patria es el mundo en general." El Dios de la revelación, la comunidad, las tradiciones locales, se vuelven referencias formales, ya no rigen, decisivamente, los valores y las acciones de un hombre que se encuentra cada vez más liberado del orden de la *universitas*. El *uomo universale* comienza a extraer de sus convicciones personales la orientación totalmente relativa de sus acciones sobre el mundo. Urgen su importancia social: ya no son más las vías oscuras de la providencia las que pueden decidir sobre su propia vida o la de la sociedad; de ahora en más sabe que es él mismo el que construye su destino y el que decide sobre la forma y el sentido que puede adoptar la sociedad en la que vive. La liberación de lo religioso lleva a la conciencia de la responsabilidad personal, y pronto conducirá, con el nacimiento de la democracia, a la liberación del político.

[13] Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme, op.cit.*, p. 79.
[14] Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, T.I, París, Denoël, coll. "Mediation", p. 9.

Invención del rostro

La geografía del rostro se transforma. La boca deja de estar abierta, glotona, sitio del apetito insaciable o de los gritos de la plaza pública. Ahora adquiere significación psicológica, expresiva, del mismo modo que otras partes del rostro. Verdad única de un hombre único, epifanía del sujeto, del *ego cogito*. El cuerpo de la modernidad deja de privilegiar la boca, órgano de la avidez, del contacto con los otros por medio del habla, del grito o del canto que la atraviesa, de la comida o de la bebida que ingiere. La incandescencia social del carnaval y de las fiestas populares se vuelve más rara. La axiología corporal se modifica. Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la "cultura erudita". En ellos se concentra todo el interés del rostro. La mirada, sentido menor para los hombres de la Edad Media e incluso para los del Renacimiento, está llamada a tener cada vez más suerte en los siglos futuros. Sentido de la distancia, se convirtió en el sentido clave de la modernidad puesto que permite la comunicación bajo su juicio.

En el siglo XV, el retrato individual se convierte, de manera significativa, en una de las primeras fuentes de inspiración de la pintura, cambiando en algunos decenios la tendencia establecida hasta entonces de no representar la persona humana, salvo que se recurriera a una representación religiosa. Al auge del cristianismo le corresponde un rechazo del retrato[15] vinculado con el temor

[15] Estos eran entonces muy estilizados, sin una marca real de individuación.

El cuerpo intocable

En un mundo signado por la trascendencia cristiana y en el que las tradiciones populares mantienen su raigambre social, el hombre (inseparable del cuerpo) es una cifra del cosmos, y hacer correr la sangre, aun cuando sea para curar, es lo mismo que romper la alianza, que transgredir el tabú.

En su articulo sobre los oficios lícitos e ilícitos del Medievo, Jacques Le Goff recalca el oprobio que asocia al cirujano, al barbero, al carnicero y al verdugo.[11] Esta conjunción equívoca nos dice que, durante mucho tiempo, los que curaban transgrediendo los límites del cuerpo no gozaban de gran estima. Como todo hombre al que su situación social enfrenta con regularidad al tabú, los cirujanos son, a los ojos de sus contemporáneos, personajes turbios, inquietantes. El Concilio de Tours, de 1163, prohíbe que los médicos monásticos hagan correr sangre. La profesión médica cambia en el siglo XII[12] y se divide en diferentes categorías. En primer término la de los médicos universitarios, clérigos más hábiles en especulaciones que en eficacia terapéutica. Sólo intervienen en los casos de enfermedades "externas" y nunca tocan el cuerpo del enfermo. En segundo lugar la de los cirujanos, que comienzan a organizarse realmente a fines del siglo XIII y que actúan a nivel del interior del cuerpo y van más allá del tabú de la sangre. A menudo son laicos, despreciados por los médicos a causa de su ignorancia en saberes escolásticos. Ambroise Paré, maestro cirujano que descubre la ligadura de las arterias para evitar las hemorragias y salva, así, innumerables vidas, es raleado por la casta de los médicos clérigos porque no sabía latín. Sus métodos sólo comienzan a aplicarse a fines de su vida, pero la Facultad de Medicina sigue oponiéndose a la reimpresión de su obra. Importa menos que un médico cure y sane, que sus conocimientos de latín. Y, finalmente, la de los barberos, rivales de los cirujanos, que tenían que saber usar el peine y la navaja de afeitar y conocer, también, los diferentes puntos de sangría.

El médico ocupa evidentemente, la posición privilegiada del saber, pero no se contamina con la impureza de la sangre y desdeña las tareas bajas. La diferenciación entre las tres profesiones se instaura desde el siglo XIII. Se trata de una sutil jerarquía que establece una gran distancia respecto del enfermo y del cuerpo y que marca la posición social más envidiable y de mayor prestigio. De hecho, el alejamiento respecto del cuerpo señala la jerarquía respectiva de estas diferentes miradas sobre el hombre enfermo. El movimiento epistemológico y ontológico que culmina con la invención del cuerpo se ha puesto en marcha.

[11] Véase Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, París, Gallimard, 1977, p. 93; Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983, p. 119 y ss.

[12] Véase, por ejemplo, Danièle Jacquard, *Le milieu médicale du XIIè au XVè siècle*, Ginebra, Droz, 1981.

Nacimiento del individuo

El ascenso del individualismo occidental logrará, poco a poco, discernir, de manera dualista, entre el hombre y el cuerpo, no desde una perspectiva directamente religiosa, sino en un plano profano. Las preguntas que nos formularemos ahora serán, justamente, sobre este tema: el vínculo social entre individuo y cuerpo, para encontrar las fuentes de la representación moderna del cuerpo.

Las primicias de la aparición del individuo en una escala social significativa pueden encontrarse en el mosaico italiano del *Trecento* o del *Quattrocento* en el que el comercio y los bancos juegan un papel económico y social muy importante. El comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del "bien general". La Iglesia no se equivoca cuando intenta oponerse a su influencia creciente, antes de cederle terreno a medida que la necesidad social del comercio comienza a hacerse más notable. A pesar de algunas lagunas, J. Burckhardt señala esta nueva noción de individuo que manifiesta, para algunas capas sociales privilegiadas en el plano económico y político, el inicio de una distensión del *continuum* de los valores y de los vínculos entre los sujetos. Dentro de estos grupos el individuo tiende a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y los valores. Ya no está regido por la preocupación por la comunidad y por el respeto por las tradiciones. Esta toma de conciencia que le proporciona un margen de acción casi ilimitado al hombre sólo alcanza, por supuesto, a una fracción de la colectividad. Esencialmente a los hombres de la ciudad, a los comerciantes y a los banqueros. La precariedad del poder político en los

de que la aprehensión de la imagen del hombre fuese la del hombre mismo. El retrato no es percibido como un signo, una mirada, sino como una realidad que permite aprehender a la persona. En la Alta Edad Media sólo los altos dignatarios de la Iglesia o del Reino dejaban retratos de sus personas, pero protegidos de los maleficios por la aprobación religiosa de las escenas en que figuraban rodeados por personajes celestiales. El ejemplo del papa lleva a ricos donantes a desear que su imagen aparezca en las obras religiosas (frescos, manuscritos, luego retablos) a cuya realización contribuyen. La donación, a su nombre, de un santo patrono, permitía que el donante se asegurara la propia perdurabilidad al mezclar su presencia con la de los altos personajes de la historia cristiana.[16]

En el siglo XIV hay otros soportes para los retratos: los retablos, las fachadas de los albergues y las primeras pinturas de caballete. En general, en los retablos el donante está representado en compañía de los Santos, pero a veces, y especialmente en las caras externas, sucede que se lo representa solo.

Jan Van Eyck fue el primer pintor que hizo que la afiliación, obligatoriamente religiosa de la presencia del donante, se esfumara. *La Virgen del canciller Rolin* (alrededor de 1435) enfrenta, como en una discusión cortés entre cónyuges, a la Virgen y al donante. La topografía de la tela no distingue a la Virgen del hombre profano: ambos interlocutores comparten el mismo espacio. *El retrato de los Arnolfini* (1434) celebra, sin aprobación directamente religiosa, la intimidad doméstica de dos esposos. A sus pies hay un perrito recostado que refuerza la dimensión personal de la escena. Hay un deslizamiento de la celebración religiosa hacia la celebración de lo profano. Hacia 1380, sin embargo, Girard d'Orléans había abierto el camino al firmar uno de los primeros cuadros de caballete en el que figuraba sólo el perfil de Juan el Bueno.

En el siglo XV, el retrato individual sin ninguna referencia religiosa se afianza en la pintura, tanto en Florencia como en Venecia, en Flandes o en Alemania. Se vuelve un cuadro en sí mismo, soporte de una memoria, de una celebración personal sin ninguna otra justificación. La preocupación por el retrato y, por lo

[16] En la Alemania ottoniana, sin embargo, en las condiciones políticas de un fuerte provincialismo y de una debilidad del Imperio, muchos retratos se insertan en manuscritos. O, también, los pintores realizan, a menudo, retratos individuales sobre pequeños cuadros, véase Galienne y Pierre Francastel, *Le portrait*, París, Hachette, 1969, p. 61.

tanto, esencialmente, por el rostro, tendrá cada vez más importancia con el correr de los siglos (la fotografía reemplazó a la pintura: por eso existen los documentos de identidad con foto, que utilizamos ahora; la individuación por medio del cuerpo se vuelve más sutil a través de la individuación por medio del rostro).

Para comprender este dato hay que recordar que el rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular. El rostro es la marca de una persona. De ahí su uso social en una sociedad en la que el individuo comienza a afirmarse con lentitud. La promoción histórica del individuo señala, paralelamente, la del cuerpo y, especialmente, la del rostro. El individuo deja de ser el *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve un *cuerpo* para él solo. La nueva inquietud por la importancia del individuo lleva al desarrollo de un arte centrado directamente en la persona y provoca un refinamiento en la representación de los rasgos, una preocupación por la singularidad del sujeto, ignorada socialmente en los siglos anteriores. El individualismo le pone la firma a la aparición del hombre encerrado en el cuerpo, marca de su diferencia y lo hace, especialmente, en la epifanía del rostro.

El ascenso del individualismo

Como corolario a este desarrollo del individualismo en Europa occidental, la gloria alcanza a cada vez más hombres: los poetas gozan, mientras viven, de un considerable renombre. Dante o Petrarca sirven como ejemplo. Otro rasgo revelador es la aparición de la firma en las obras de los pintores. Los creadores de la Edad Media permanecían en el anonimato, unidos a la comunidad de los hombres, como sucedió con los constructores de las catedrales. Los artistas del Renacimiento, por el contrario, le imprimen su sello personal a las obras. En el libro *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel dice que

> en la segunda mitad del siglo XV, el autor de cuadros tiende a presentarse con menos discreción que antes. Es el momento en que aparece la firma con la forma del *cartellino* (hoja o tablita que presenta el nombre del artista u otras indicaciones sobre la ejecución de la obra). Así, es posible encontrar con frecuencia la inserción del retrato del autor en el ángulo derecho de la composición, tal como lo hiciera Boticelli en *La adoración de los Magos*, de los Medicis (alrededor de 1476). Estos nuevos rasgos, que abundan a partir de

1460, revelan, evidentemente, una conciencia más clara de la personalidad.[17]

Vasari se vuelve el cantor de estos hombres que alcanzan, de pronto, un reconocimiento social considerable. El artista deja de ser la ola de superficie llevada por la espiritualidad de las masas, el artesano anónimo de los grandes objetivos colectivos, para convertirse en un creador autónomo. La noción de artista está cargada de un valor social que la distingue del resto de las corporaciones.

Las ciudades italianas del Renacimiento se honran de haber cobijado a hombres célebres entre sus muros: santos, pero también políticos, poetas, sabios, filósofos, pintores, etcétera. Como correctivo frente a una gloria y frente a ambiciones que ya nada limita, surge la burla, cuyas formas se van desarrollando a partir del *Quattrocento*.[18] Forma de compensación, pero también de resistencia del grupo frente a la autonomía de los individuos en su propio detrimento. Pero estas burlas, y la ironía, no pueden compararse con la risa de la cultura popular, de esencia comunitaria. Es, de algún modo, una ideología del rostro, marca la preocupación por la medida, supone la distancia individual. Inversamente, la risa popular recoge la esencia carnavalesca de un cuerpo que estalla en risotadas; indiferenciado del hombre, un cuerpo que desborda sin cesar hacia la naturaleza, el cosmos, la multitud, el exceso (véase *infra*).

El movimiento de autonomía relativa de los sujetos de ciertos grupos sociales se acentúa cada vez más, a medida que los marcos sociales de la economía medieval vuelan en pedazos ante la proliferación de los intereses privados. En efecto, la economía medieval se opone estructuralmente al enriquecimiento de uno en detrimento de los demás. Está basada en la mesura, en la preocupación por controlar con justicia las sumas adeudadas por un servicio. Este *justum pretium* traduce la noción "de un sacrificio razonable pedido al consumidor" (Henri Hauser) que es suficiente como para que viva la familia del productor. Las reglas canónicas en vigencia prohíben el préstamo con intereses. Calvino, en 1545, distingue entre leyes celestes y leyes humanas para justificar el crédito y darle legitimidad decisiva a la empresa comercial o bancaria. Paralelamente, por otra parte, los reformados, al oponerse a las instituciones eclesiásticas, rechazan el magisterio del cura y hacen de la religión un problema de conciencia personal, colocando a cada hombre ante Dios sin ningún otro intermediario. Este es un momento importante del avance individualista. Es en este contexto que el capitalismo toma impulso a fines del siglo XV, y durante el XVI, y le da al individualismo una extensión cada vez mayor en el curso de los siglos.

[17] André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500-1640)*, París, Gallimard, 1965, p.177 y ss.

[18] J. Burckhardt, *op.cit.*, p.118 y ss.

El cuerpo, factor de individuación

Con el nuevo sentimiento de ser un individuo, de ser él mismo, antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro. "Factor de individuación", se vuelve un blanco de intervención específica: el más sobresaliente es el de la investigación anatómica a través de la disección del cuerpo humano. El tejido comunitario que reunía desde hacía siglos, a pesar de las disparidades sociales, a los diferentes órdenes de la sociedad bajo la protección de la teología cristiana y de las tradiciones populares, comienza, pues, a distenderse. La estructuración individualista progresa lentamente en el universo de las prácticas y de las mentalidades del Renacimiento. Limitado en primer término, y por varios siglos, a ciertas capas sociales privilegiadas, a ciertas zonas geográficas, especialmente a las ciudades..., el individuo se diferencia de sus semejantes. Simultáneamente, el retroceso y luego el abandono de la visión teológica de la naturaleza lo conduce a considerar al mundo que lo rodea como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que sólo la mano del hombre, a partir de este momento, puede moldear. Este cambio con respecto al lugar del hombre dentro del cosmos se da especialmente en los sectores burgueses. La individuación del hombre se produce paralelamente a la desacralización de la naturaleza. En este mundo de la ruptura el cuerpo se convierte en la frontera entre un hombre y otro. Al perder su arraigo en la comunidad de los hombres, al separarse del cosmos, el hombre de las capas cultivadas del Renacimiento considera el hecho de su encarnación desde un ángulo contingente. Se descubre cargado de un cuerpo. Forma ontológicamente vacía, si no despreciada, accidental, obstáculo para el conocimiento del mundo que lo rodea (*infra*). Pues, ya lo

veremos, el cuerpo es un resto. Ya no es más el signo de la presencia humana, inseparable del hombre, sino su forma accesoria. La definición moderna del cuerpo implica que el hombre se aparte del cosmos, de los otros, de sí mismo. El cuerpo es el residuo de estas tres contracciones.

El hombre anatomizado

Indicio fundamental de este cambio de mentalidad que le da autonomía al individuo y proyecta una luz particular sobre el cuerpo humano es la constitución del saber anatómico en la Italia del *Quattrocento*, en las Universidades de Padua, Venecia y, especialmente, Florencia, que marca una importante mutación antropológica. A partir de las primeras disecciones oficiales, de comienzos del siglo XV, y luego, con la trivialización de la práctica en los siglos XVI y XVII europeos,[19] se produce uno de los momentos claves del individualismo occidental. En el orden del conocimiento, la distinción que se realiza entre el cuerpo y la persona humana traduce una mutación ontológica decisiva. Estos diferentes procedimientos culminan en la invención del cuerpo en la *episteme* occidental.

Antes, el cuerpo no era la singularización del sujeto al que le prestaba un rostro. El hombre, inseparable del cuerpo, no está sometido a la singular paradoja de *poseer* un cuerpo. Durante toda la Edad Media se prohíben las disecciones, se las considera, incluso, impensables. La incisión del utensilio en el cuerpo consistiría en una violación del ser humano, fruto de la creación divina. También significaría atentar contra la piel y la carne del mundo. En el universo de los valores medievales y renacentistas, el hombre se une al universo, condensa el cosmos. El cuerpo no es aislable del hombre o del mundo: es el hombre y, a su escala, es el cosmos. Con los anatomistas, y especialmente a partir de *De corporis humani fabrica* (1543) de Vesalio, nace una diferenciación implícita dentro de la *episteme* occidental entre el hombre y su cuerpo. Allí se encuentra el origen del dualismo contemporáneo

[19] Marcada especialmente por la fabricación de los primeros teatros anatómicos: el construido por Rondelet, en la Universidad de Montpellier, es de 1556; el de Padua es de mediados del siglo XVI.

que comprende, también de manera implícita, al cuerpo aisladamente, en una especie de indiferencia respecto del hombre al que le presta el rostro. El cuerpo se asocia al poseer y no al ser. Pero las ambigüedades que plagan la obra de Vesalio sirven para ilustrar la dificultad del paso de un estado a otro.

Las primeras disecciones practicadas por los anatomistas con el fin de obtener formación y conocimiento muestran un cambio importante en la historia de las mentalidades occidentales. Con los anatomistas, el cuerpo deja de agotarse por completo en la significación de la presencia humana. El cuerpo adquiere peso; disociado del hombre, se convierte en un objeto de estudio como realidad autónoma. Deja de ser el signo irreductible de la inmanencia del hombre y de la ubicuidad del cosmos. Si definimos al cuerpo moderno como el índice de una ruptura entre el hombre y el cosmos, encontramos por primera vez estos diferentes momentos en la empresa iconoclasta de los primeros anatomistas y, especialmente, a partir de Vesalio. Sin embargo, esta distinción que se produce entre la presencia humana y el cuerpo, que le otorga a este último el privilegio de ser interrogado científicamente con preguntas específicas, con indiferencia de cualquier otra referencia (al hombre, a la naturaleza, a la sociedad...) sólo se encuentra en su período de nacimiento, y será atormentada aún durante mucho tiempo por las representaciones anteriores, tal como puede verse en los grabados de la gran obra de Vesalio o en muchos tratados de anatomía de los siglos XVI y XVII.

> En principio –escribe R. Caillois al respecto– no deberían existir imágenes más ajustadas a la documentación estricta, ya que, en este terreno, toda fantasía es culpable y peligrosa.[20]

Al deseo de una figura anatómica objetiva se agregan suplementos que surgen de un imaginario inquieto, hasta torturado.

La disección del cuerpo humano no es una empresa desconocida antes del Renacimiento. Aunque raramente, sin duda, parece que los antiguos la practicaban. Quizá Galeno haya abierto algunos cadáveres. Sin embargo Vesalio, irónico, señala que las rectificaciones que se realizaron a sus obras a partir de una práctica más regular de la anatomía humana

> nos demuestran claramente que él nunca realizó por sí mismo la disección de un cadáver humano aún fresco. Se equivocó porque

[20] R. Caillois, "Au coeur du fantastique", en *Cohérences aventureuses*, Gallimard, p. 166.

disecó monos (admitamos que los haya tomado por cadáveres humanos disecados y preparados para un examen de huesos). A menudo acusó erróneamente a los médicos que habían practicado disecciones de seres humanos. Más aún, es posible encontrar conclusiones erróneas en lo que respecta a los propios monos.[21]

Hasta el siglo XVI, el conocimiento del interior invisible del cuerpo proviene de los comentarios sobre la obra de Galeno. Vesalio, a pesar de las críticas maliciosas que no deja de hacerle, sigue estando, en algunos puntos, influido por su antecesor. De hecho, los rasgos de anatomía anteriores al siglo XVI se apoyan, especialmente, en la anatomía porcina, considerada no muy alejada, desde el punto de vista estructural, de la del hombre. Si el cuerpo humano es intocable, es porque el hombre, fragmento de la comunidad y del universo, también lo es. En el 1300, todavía, el papa Bonifacio VIII se oponía a los cruzados que hervían el cuerpo de los personajes importantes muertos en tierra extranjera para poder transportar con mayor comodidad el esqueleto hasta su tierra natal, para su inhumación. Esto constituye, por otra parte, un signo de que para los contemporáneos el hombre sigue estando indisociado de su cuerpo, y de que no sería posible distinguir a uno del otro. Pero Bonifacio VIII, en su bula *De Sepulturis*, condena vigorosamente la reducción del cadáver al estado de esqueleto en nombre del dogma de la resurrección. El cadáver no debe desmembrarse, arruinarse, dividirse, sin que se comprometan las condiciones de salvación del hombre al que encarna. Esta es una prueba, también, pero de otro orden, de que el cuerpo sigue siendo el signo del hombre. Cortar al cuerpo en pedazos es romper la integridad humana, es arriesgarse a comprometer sus posibilidades ante la perspectiva de la resurrección. El cuerpo es registro del ser (el hombre es su cuerpo, aunque sea otra cosa), todavía no ha sido reducido al registro del poseer (tener un cuerpo, eventualmente distinto de uno mismo).

Pero bajo la égida de un conjunto de factores sociales, económicos, políticos, demográficos, etc. cuyos detalles superan el marco de este estudio, la trama cultural se transforma, los sectores dirigentes combaten las tradiciones populares, la sujeción del espíritu a la teología se va diluyendo poco a poco, con lo que se abre

[21] André Vesalio, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud-INSERM, 1987, p. 37. Este librito bilingüe (latín-francés) lamentablemente sólo considera el prefacio de Vesalio a su obra. Prefacio que sigue siendo apasionante para una historia de la anatomía y, por lo tanto, también del pensamiento sobre el cuerpo en el mundo occidental.

el camino a una secularización de la mirada sobre el mundo y a una búsqueda de racionalidad que continúa hasta el día de hoy. A partir de Galileo, las lógicas intelectuales que las capas cultas de los siglos XVI y XVII instauraron en una constelación de dominios, no dejan de progresar. Enfrentada a las tradiciones populares y a las posiciones cristianas, la racionalidad recorre su camino. Y la apertura del cuerpo cumplirá un papel nada despreciable en la dinámica de la civilización. Una de las fuentes de nuestra actual representación del cuerpo (y, por lo tanto, del hombre) se cristaliza allí. Con Vesalio se anuncia una antropología de otro orden, que inicia una cesura (no totalmente consumada) con la anterior al convertir al hombre (y, por lo tanto, al cuerpo) en una parcela del universo. La anatomía vesaliana está un tanto alejada de la que hoy caracteriza a las ciencias biomédicas, pero esto no es lo esencial para nosotros. La ruptura epistemológica de Vesalio posibilita el pensamiento moderno del cuerpo, aun cuando sólo sea su anunciador.

Leonardo da Vinci y Vesalio

> Oh, tu, que te libras a especulaciones sobre esta máquina nuestra, no te entristezcas porque la conoces a causa de la muerte de otra persona; alégrate, en cambio, de que nuestro creador le haya proporcionado al intelecto tan excelente instrumento.

Estas son las significativas palabras que Leonardo sostuvo en sus *Quaderni*. Y, de hecho, los caminos de la anatomía moderna fueron abiertos por dos hombres muy diferentes. Aunque la historia le otorgue la buena suerte a Vesalio (1514-1564), Leonardo (1452-1519) lo precede en esta aventura al disecar una treintena de cadáveres y al realizar gran cantidad de notas y fichas sobre la anatomía humana. Pero los manuscritos de Leonardo sólo tienen una pequeña influencia en su época y luego permanecen, durante mucho tiempo, prácticamente en secreto, a causa del abandono de su heredero, Francisco Melri, que se limita, durante cincuenta años, a copiar solamente algunos fragmentos del manuscrito dedicado a la pintura. Leonardo da Vinci nunca imprimió sus ideas o dibujos. Inaprehensible para los de su época, por la extensión de sus curiosidades y talentos, también lo fue para los

investigadores de los siglos posteriores. Como lo señala Georges Sarton, Leonardo desdeñó las dos invenciones más importantes de su época: la tipografía y el grabado[22] que podrían haber permitido que su obra entrara en el siglo y hacerla perenne, y no dejarla dispersa y yerma. Los tratados proyectados por Leonardo sobre pintura o anatomía y gran parte de las invenciones recopiladas en los *Quaderni* no son conocidos. A la muerte de Melri, pasaron de mano en mano antes de alcanzar una mayor difusión, especialmente a partir de 1769, fecha en la que Chamberlaine reproduce una parte de los dibujos anatómicos en un volumen. La posibilidad de que los impresores reprodujeran los manuscritos en facsímil (es decir, a fines del siglo XIX) permitió conocer definitivamente la amplitud y la calidad del trabajo de Leonardo en materia de anatomía. Vesalio no conoció, sin lugar a duda, estos dibujos y sus comentarios y por lo tanto es él quien conserva el privilegio de haber permitido que el saber anatómico entrara en el corpus de la ciencia moderna.

Las primeras disecciones oficiales se produjeron en las universidades italianas a comienzos del siglo XIV, utilizando cadáveres de condenados. Comienzan a producirse a intervalos regulares, bajo el control de la Iglesia que cuida, con rigor, las autorizaciones que otorga. De ahí la solemnidad de las primeras disecciones: lentas ceremonias que abarcan varios días, realizadas con fines pedagógicos para un público compuesto por cirujanos, barberos, médicos y estudiantes. En el siglo XVI se generalizan y van más allá de su objetivo original: se convierten en un espectáculo para un auditorio variado. Los teatros anatómicos aparecen mencionados en las guías de viaje. M. Veillon[23] cita un texto de 1690 que establece la presencia regular de entre cuatrocientos y quinientos espectadores durante las sesiones públicas de anatomía en los jardines del rey. Por otra parte, en *El enfermo imaginario*, aparece la siguiente propuesta de Daiafoirus a Angélique:

> Con el permiso del Señor, la invito a que venga a ver, uno de estos días, para divertirse, la disección de una mujer, asunto sobre el que debo pensar (acto II, escena V).

[22] Georges Sarton, "Léonard de Vinci ingénieur et savant", en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIè siècle*, PUF, 1953; véase también, en el mismo volumen: Elmer Belt, "Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci".

[23] Marie Veillon, "La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVIè-XVIIè siècles)", en *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud-INSERM, 1988, p. 233-250.

Las mentalidades de ese siglo aceptaron sin problemas hechos que hubiesen horrorizado a los hombres de las épocas anteriores, incluidos los discípulos de Galeno, que ejercían la profesión de curar. El cuerpo deja de hablar por el hombre cuyo rostro lleva: se establece la diferencia entre uno y otro. Los anatomistas, indiferentes a las tradiciones y a las prohibiciones, relativamente libres respecto de la religión, parten hacia la conquista del secreto de la carne, penetran el microcosmos con la misma independencia de espíritu que Galileo cuando anula, con un trazo matemático, el espacio milenario de la Revelación. M. C. Pouchelle tiene razón cuando sugiere que, al abrir el cuerpo humano, los anatomistas

> abren, quizás, el camino para otros descubrimientos, al fisurar, junto a las fronteras del cuerpo, las del mundo terrestre y las del macrocosmos.[24]

Las primeras lecciones de anatomía realizadas a partir de un cadáver se organizan como un comentario de Galeno, y la distancia frente al cuerpo disecado traduce una sutil jerarquía social. Una miniatura del tratado de Guy de Chauliac (1363) refleja admirablemente esta topografía simbólica totalmente articulada en torno de la relación con el cuerpo. La escena está montada en la Universidad de Montpellier, en la que se practica la disección, excepcionalmente, desde 1315. Un poco apartado de la mesa en la que están los restos mortales, *el magister*, con una obra de Galeno en la mano, se limita a leer en voz alta el texto consagrado. Con la otra mano, a la distancia, va designando los órganos de los que habla. Los que abren el cuerpo pertenecen a dos categorías diferentes de barberos: el que corta la carne es iletrado, el segundo, que extrae los órganos como apoyatura de las palabras del maestro, es más instruido. En esta miniatura hay varios eclesiásticos presentes. A partir de la bula de Bonifacio VIII, la Iglesia otorga la autorización para proceder al acto anatómico: una religiosa, con las manos unidas en actitud de rezo y un cura están ahí, para velar por la salvación de la mujer expuesta a la curiosidad pública. Los rostros están serios, las poses son solemnes.

Otro grabado, sacado de la *Anatomía de Mondo de Luzzi* (1532), de Latrian y Janot, ilustra aun más la preocupación por la distancia del *magister*. Subido al púlpito, éste lee una obra de Galeno e indica con la mano, sin mayor precisión, los órganos que

[24] Marie-Christine Pouchelle, *op.cit.*, p. 137

insólitas de un museo imaginario de la tortura, un catálogo onírico de lo insostenible. El trabajo del anatomista no está indemne de culpa y esto se vislumbra en las figuras. El cuerpo herido, lacerado, es testimonio simbólico del hombre al que representaba, recuerdo de su inviolabilidad pasada. Sostiene Roger Caillois:

> En estos documentos, valiosos por su precisión, aflora más misterio verdadero que en las más delirantes invenciones de Jerónimo Bosco".[27]

Vesalio representa desollados o esqueletos con una forma humanizada, no inertes y desprovistos de vida, sino con cierta actitud. El cuerpo se borra ante la presencia humana que se hace transparente en la estilización de los gestos del cadáver. En Vesalio, como en tantos otros, el cuerpo epistemológicamente disociado del hombre, autónomo, es contradicho por el cuerpo figurado, desollado, pero, ante todo, hombre. La preocupación del anatomista por la exactitud es desbordada por la represión cultural a su búsqueda. Algunos grabados explican esto mucho más de lo que el lector pueda creer. El cuerpo protesta contra el gesto que lo aísla de la presencia humana. En esta insistencia en ser afirma que sigue siendo un hombre. El cuerpo, realmente disecado por el anatomista, se toma la revancha simbólica a través del cuerpo representado que asevera su condición de hombre.

Contrariamente a las apariencias, Vesalio no deshace un cadáver, sino algo que sigue siendo un hombre indisociable de su cuerpo, un hombre que aúlla bajo el escalpelo, medita sobre su propia muerte y revela, en sus gestos de ajusticiado, el rechazo (destinado al fracaso, porque la disección ya se hizo) a este

fantastique, op.cit., p. 165 y ss. Cuando en el texto nos referimos a imágenes cargadas de angustia pensamos en ciertos grabados de Vesalio, de T. Bertholin (el frontispicio de su *Anatomia Reformata* (1651) es un modelo del género), de G. Bilos, de Albinus (sus esqueletos meditando, a menudo confrontados con hipopótamos en sus *Tabulae sceleti et musculorum corporis humani*) en cuanto al horror tranquilo, hay muchos ejemplos: Gauthier d'Agauty, por ejemplo, con su famoso "ángel de la anatomía" tan apreciado por los surrealistas; hay otros grabados en los que "abre la espalda o el pecho de sonrientes mujeres jóvenes, admirablemente peinadas y maquilladas, para mostrar la disposición de los tejidos del cuerpo" (Roger Caillois, *op.cit.*, p. 172) o Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546), etcétera. Para tener una visión sobre los tratados de anatomía, remitirse a Jacques-Louis Binet y Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie*, París, Chêne, 1980.

[27] Roger Caillois, *op.cit.*, p. 173.

deslizamiento ontológico que convierte al cuerpo en un puro artificio de la persona y obliga a esta última a tener un destino solitario, apartado del mundo, de los otros y, huérfana, afligida por ese apéndice de carne que le da forma a su rostro.

> El hombre de Vesalio –comprueba G. Canguilhem– es un hombre responsable de sus actitudes. La iniciativa de la postura según la cual se ofrece al examen le pertenece a él y no al espectador.[28]

Más aún, los desollados de Vesalio toman las poses de los actores convencionales de la *Commedia dell'arte.*[29]

La antigua inserción del hombre como figura del universo sólo aparece negativamente en las figuras de Vesalio. Reducido a la condición de desollado o esqueleto, el hombre despide, simbólicamente, al cosmos. La significación del cuerpo no remite a ninguna otra cosa. El microcosmos se convirtió, para Vesalio, en una hipótesis inútil: el cuerpo no es más que el cuerpo. Y, sin embargo, como antes, el inconsciente personal y cultural del anatomista necesita una transición. Al cosmos, independiente del cuerpo humano, se lo deja, negligentemente, de lado; se lo degrada a la posición de paisaje destinado a suavizar la exposición demasiado cruda de los desollados: entonces aparecen los campos sembrados, los campanarios, los pueblitos minúsculos, las colinas. Un universo socializado rodea a las figuras y atempera su soledad; pero la presencia de otros hombres, al igual que la del cosmos, se reduce a estos únicos signos. A partir de Vesalio, el hombre cosmológico de la época anterior se convierte en la caricatura de sí mismo: un cosmos en jirones se ofrece como telón de fondo del hombre anatomizado, decorado puro (de-cuerpo, podríamos decir, si quisiéramos jugar con la asonancia).[30]

Vesalio abre el camino pero se queda en el umbral. Ilustra la práctica y la representación anatómica en un período en el que el que osaba realizar una disección no estaba totalmente liberado de sus antiguas representaciones, arraigadas no sólo en la conciencia –en donde es posible combatirlas– sino, sobre todo, en el inconsciente cultural del investigador –donde mantienen durante mucho tiempo su influencia.[31]

[28] Georges Canguilhem, "L'homme de Vésale dans le monde de Copernic", 1543, en *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, 1983.

[29] Según lo señala Claude Gandelman, "L'art comme *Mortificatio carnis*", en *Le regard dans le texte*, París, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 54-56.

[30] *Décors* (decorado) y *de-corps* (de-cuerpo) son homófonos (N. de la T.).

[31] Richard Selzer, cirujano norteamericano, se refiere a un retrato de Vesalio

Objetivamente escindido de sí mismo, reducido al estado de cuerpo, el desollado de Vesalio no deja de manifestar, a través de la humanidad de sus poses, el rechazo a este estado de cosas. Objetivamente diferenciado del resto de los hombres, convertido en individuo, la estilización de sus actitudes muestra, sin embargo, un anclaje social que sigue intacto: es un hombre bajo una mirada. Y, finalmente, objetivamente separado del cosmos, está en un paisaje natural, caricatura del microcosmos, pero prueba de que Vesalio no puede hacerlo desaparecer del todo.[32]

El hombre de Vesalio anuncia el nacimiento de un concepto moderno: el del cuerpo, pero, en ciertos aspectos, sigue dependiendo de la concepción anterior de hombre como microcosmos. Al cortar la carne, al aislar el cuerpo, al diferenciarlo del hombre, se distancia también de la tradición. Pero se mantiene, aún, en los límites del individualismo y en un universo precopernicano. A pesar de todo, el jalón propuesto por Vesalio es esencial para que el hombre aprenda a hacer el duelo del cosmos y de su comunidad y que se descubra, en seguida, subsumido por el *cogito*. Este es el fundamento, justamente, de la legitimidad del individuo, del hombre que se autoriza, en primer término, a sí mismo. De Vesalio a Descartes, de la *Fabrica* al *Discurso del método*, se produjo el duelo en el pensamiento occidental: en un determinado nivel, el cuerpo se purifica de toda referencia a la naturaleza y al hombre al que encarnaba.

En Descartes al cuerpo se le aplica una metáfora mecánica, hecho que demuestra un deslizamiento. A la inversa, la metáfora

que adorna la entrada de una célebre facultad de medicina. Señala cómo "su rostro tiene una expresión de culpa, de melancolía y de temor. Sabe que se prepara para el mal, para la transgresión, pero no puede abstenerse porque es un fanático... te comprendo Vesalio. Aún hoy, luego de tantos viajes hacia el interior, experimento la misma sensación de transgresión de lo prohibido cuando contemplo un cuerpo por dentro, el mismo temor irracional de estar cometiendo una mala acción por la que seré castigado. Por más que pensemos en ello, está prohibido que miremos nuestros órganos. ¿Cuántos de nosotros podemos contemplar el propio bazo, el corazón y sobrevivir? La geografía secreta de nuestro cuerpo es una cabeza de medusa que enceguece al ojo demasiado presuntuoso que se arriesga a mirarla a la cara", Richard Selzer, *La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien*, París, Seuil, 1987, p. 17.

32 Georges Canguilhem señala que el hombre de Vesalio inscribe su destino en un mundo, en muchos aspectos, precopernicano. "En la tierra, a la que posiblemente todavía considera inmóvil, el hombre de Vesalio conserva la postura aristotélica: está parado, con la cabeza dirigida hacia lo alto, en correspondencia con la jerarquía de los elementos, análoga y espejo de la jerarquía de los seres". Georges Canguilhem, *op.cit.*, p. 29.

orgánica se vuelve más rara y designa el campo social. El individualismo ganó un importante terreno. El cuerpo, "modelo por excelencia de todo sistema finito", según señala Mary Douglas,[33] deja de ser apropiado para representar una colectividad humana cuya dimensión holista comienza a distenderse. Entre los siglos XVI y XVIII nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí mismo (en este caso bajo los auspicios de la división ontológica entre el cuerpo y el hombre), de los otros (el *cogito* no es el *cogitamus*) y del cosmos (de ahora en más el cuerpo no se queja más que por sí mismo, desarraigado del resto del universo, encuentra el fin en él mismo, deja de ser el eco de un cosmos humanizado).

Vinculado con el individualismo, es decir con el debilitamiento de los lazos entre los sujetos y al aspecto más voluntario de los contactos, con el aumento de la vida privada opuesta a la vida pública, emerge, en el siglo XVI, un sentimiento nuevo: la curiosidad.[34] La disección queda legitimada para la investigación médica o para la enseñanza pero además hay particulares que instalan en sus domicilios consultorios anatómicos en los que reúnen curiosidades que el cuerpo humano puede ocultar e incluso despojos de hombres anatomizados, con predilección por cualquier "monstruosidad". En esta posibilidad de reunir para uso personal cadáveres humanos con fines curiosos o para coleccionarlos, del mismo modo que se juntan otros objetos, sin que se vea en esta práctica ninguna ruptura axiológica, es posible observar nuevamente el deslizamiento del cuerpo fuera de la persona y su caracterización como fin en sí mismo, capaz de servir para investigaciones particulares: objeto anatómico para discernir su estructura interna, objeto de estudios estéticos para definir las proporciones ideales, el cuerpo se convierte también en objeto de exhibición.[35]

Coleccionan despojos o fragmentos anatómicos porque son singulares o, como Ambroise Paré, para obtener un conocimiento

33 Mary Douglas, *De la souillure*, Maspero, p. 131.

34 Sobre la curiosidad, véase K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux, París, Venice: XVIè-XVIIIè siècle*, París, Gallimard, 1987.

35 Hay que señalar también el tráfico de momias entre Egipto y Francia (de hecho, en general confeccionadas poco tiempo antes de la venta con los cadáveres de miserables y enfermos) característico de los siglos XVI y XVII. Algunos médicos, contra los que se levanta A. Paré, recomiendan tener la momia para defenderse de gran cantidad de males y para prolongar la vida. Hay algunas notas sobre este tema en Françoise Loux, *Pierre-Marie de la Martinière, médecins au XVIIè siècle*, París, Imago, 1988, p. 41.

un barbero va descubriendo bajo las órdenes de un clérigo que repite las palabras del maestro. En este grabado no aparecen los religiosos. Entre ambos tratados se inicia un cambio de mentalidad.

La *Fabrica* de Vesalio

> Finalmente, en Padua, en la escuela más célebre del universo... dediqué mis cuidados diligentes a investigar la estructura del hombre y, rechazando los métodos ridículos en uso en las otras Universidades, me ocupé de la anatomía y la enseñé de modo tal que nada de lo que nos transmitieron los antiguos quedara en la sombra.[25]

En 1543 aparece en Bâle *De humani corporis fabrica* de Vesalio, enorme tratado de 700 páginas con 300 grabados, hechos sin duda por Jean de Calcar, alumno de Tiziano. Desde el comienzo, Vesalio afirma su independencia de espíritu respecto de la tradición de Galeno. El frontispicio de la obra (posiblemente realizado por Tiziano) muestra, simbólicamente, a Vesalio que procede a la intervención sobre el cadáver. El grabado siguiente lo muestra nuevamente, e invita al lector a aprender de su obra. Sostiene el brazo de una figura desollada y al costado dispone de una pluma y un papel para anotar el detalle de su observación.

Con Andreas Vesalio la anatomía se libera de su juramento de fidelidad a Galeno. La aparición de la *Fabrica* es explícita sobre los obstáculos mentales que hay que superar todavía para que el cuerpo sea visto, de manera definitiva, como virtualmente distinto del hombre.

Vesalio nació en Bruselas en 1514. La casa de sus padres no estaba alejada de los lugares en los que se producían las ejecuciones capitales. Históricamente, además, una parte de la naciente ciencia anatómica se perfila a la sombra de los patíbulos (o en la soledad nocturna de los cementerios). Los cadáveres permanecen ahí hasta que se los descuartiza. Las primeras observaciones de Vesalio sobre la anatomía humana se originan en esa mirada alejada que olvida, metodológicamente, al hombre, para considerar tan sólo su cuerpo. Vesalio cursó sus estudios en Lovaina y

[25] A. Vesalio, *La fabrique*, *op. cit.*, p.35

luego en París donde, según la leyenda, frecuentó a menudo los cementerios y patíbulos para conseguir los cadáveres necesarios para las disecciones clandestinas. Luego partió hacia Italia del Norte, lugar entonces propicio para las experiencias iconoclastas. En 1537 se convierte en doctor en medicina de la Universidad de Padua.

Los grabados de la *Fabrica* dibujan una mutación epistemológica con consecuencias muy importantes, pero pagan un tributo significativo a las anteriores representaciones del hombre y del cosmos. El anatomista y el artista no calcan sobre las planchas una observación objetiva del interior visible del cuerpo humano. La transposición del espesor del cuerpo en el espacio bidimensional de la página imposibilita cualquier duplicación. El artista, al trazar las figuras anatómicas, bajo la mirada exigente y cómplice de Vesalio, se inscribe en el interior de una convención, de un estilo. Opera una transposición simbólica en la que el cuidado por la exactitud, la fidelidad al objeto se encabalga con el juego confuso del deseo, de la muerte, de la angustia. La pintura de los desollados está muy lejos de ser afectivamente neutra en este momento en el que recién nace la reproducción realizada por el grabador. El inconsciente del artista, el del anatomista, que vela por la fidelidad del detalle, intervienen en el trazado de las figuras, en la elección de las posturas, del fondo sobre el que se las pinta. Más allá de este aspecto individual, pero dirigiendo todo, intervienen, negativamente, la trama sociocultural, es decir la sumatoria de prohibiciones, resistencias arraigadas en las mentalidades con respecto al acto anatómico. La angustia, la culpa, rodean las disecciones y provocan numerosas objeciones en el lugar de esta violación de la integridad humana y de este *voyeurismo* mórbido del interior del cuerpo. Durante mucho tiempo, hasta el siglo XVIII y más allá aún, cada tratado de anatomía constituye una resolución particular de este debate interno que opone la sed de conocimientos del anatomista a su propio inconsciente y a las resonancias afectivas de los valores implícitos de la época que tiene incorporados.

Los grabados de la *Fabrica* y los de muchos otros tratados producidos hasta el siglo XVIII, presentan cuerpos ajusticiados; en estos alternan imágenes cargadas de angustia o de tranquilo horror.[26] Ofrecen, con el correr de las páginas, las situaciones

[26] Roger Caillois, al intentar una definición fantástica fuera de las conocidas, fuera de la investigación intencional de los escritores o de los artistas, dedica hermosas páginas a estos tratados de anatomía: Roger Caillois, *Au coeur du*

directo y más metódico del cuerpo que le permita mejorar la práctica médica. Separado del hombre al que encarnaba y del que sólo es un signo desprovisto de valor, vestigio indiferente de alguien que ya no es, se vuelve lícito, a través de esta representación, buscar y guardar, para gusto personal, tumores, cálculos, fetos, miembros deformes, o conservar los despojos anatomizados. En 1582, Ambroise Paré explica la posesión de restos humanos utilizados para estudiar la anatomía:

> Puedo decir que tengo un cuerpo en mi casa. Me lo dio el teniente del crimen llamado Seguier, señor de La Verrière, luego de que la justicia lo ejecutara, hace veintisiete años que lo anatomicé: y saqué casi todos los músculos del cuerpo de la parte derecha... la izquierda la dejé entera: para conservarlo mejor, lo pinché con un punzón en varios lugares para que el líquido penetrase hasta lo profundo de los músculos y de otras partes: aún hoy se ven pulmones enteros, corazón, diafragma, mediastino, estómago, bazo, riñones, así como el pelo de la barba y otras partes, hasta las uñas, a las que vi volver a crecer después de haberlas cortado varias veces.[36]

La invención del cuerpo como concepto autónomo implica una mutación de la situación del hombre. La antropología racionalista que ciertas corrientes del Renacimiento anunciaron, y que se llevó a cabo en los siglos siguientes, ya no está incluida dentro de una cosmología sino que plantea la singularidad del hombre, su soledad y, paralelamente, actualiza un resto que se denomina cuerpo. El saber anatómico consagra la autonomía del cuerpo y una especie de ingravidez del hombre al que aquél, sin embargo, encarna.[37] En *Opus nigrum*, Marguerite Yourcenar cuenta la historia de Zenón, personaje ficticio pero plausible, al mismo tiempo médico, alquimista, filósofo, que nació en 1510. Durante sus peregrinaciones se dedica a disecciones clandestinas, especialmente con un amigo cuyo hijo acaba de morir. Zenón recuerda:

[36] Citado por Marie Veillon, *La naissance de la curiosité...*, *op.cit.*, p. 237.

[37] La hiperespecialización de la medicina actual respecto de ciertas funciones o ciertos órganos sigue esta misma lógica. Esta es la mayor contradicción de cualquier medicina que no se ocupe de la persona: ¿quién está enfermo, el hombre o alguno de sus órganos o funciones? ¿Qué hay que curar, al enfermo o a la enfermedad? Al considerar, con frecuencia, al hombre como un epifenómeno de una alteración que sólo alcanza al cuerpo, una gran parte de la medicina contemporánea proclama su fidelidad a la división que anunciaba Vesalio. El argumento más común en contra de la medicina moderna es que se interesa por la enfermedad (por el cuerpo, por el órgano enfermo) más que por el enfermo en sí mismo. La historia personal del sujeto es desdeñable.

> En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos, ese muerto había dejado de ser el hijo o el amigo, para convertirse sólo en un bello ejemplo de la máquina humana...[38]

La medicina moderna nace de esta fractura ontológica y la imagen que se hace del cuerpo humano tiene su fuente en las representaciones anatómicas de estos cuerpos sin vida en los que el hombre no existe más.

Una imagen de este distanciamiento, de este despojo ontológico es la siguiente: en 1560, el español Juan Valverde publica su *Anatomia del Corpo humano* inspirándose en los trabajos de Vesalio. Uno de los grabados del tratado muestra a un desollado que, donde termina el brazo, muestra su piel, como si fuese una tela; en ella se adivinan los orificios del rostro. La mano izquierda sostiene con firmeza el cuchillo de su propio suplicio. Pero hay un artista que abre el camino: en el muro de *El juicio final*, en la capilla Sixtina (1536-1541), Miguel Angel se representa a sí mismo como a un desollado. Pinta su rostro sobre la piel arrancada al mártir de San Bartolomé, personaje imponente situado no lejos de Cristo.

El cuerpo como resto

En los siglos XVI XVII, especialmente a partir del emprendimiento de los anatomistas, se abrió el camino que desdeña los saberes populares y que, por lo tanto, reivindica el saber biomédico naciente. El saber del cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas protegido por las condiciones de racionalidad de su discurso. La cultura erudita que se desarrolla en el siglo XVII sólo alcanza a una minoría de la población europea, pero es una cultura que provoca acciones. Transforma, poco a poco, los marcos sociales y culturales. Por eso las tradiciones populares de cura continúan manteniendo su influencia contra viento y mareas, preservando saberes sobre el hombre y el cuerpo, buscando otras fuentes, situándose en las antípodas del saber anatómico y fisiológico. El divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a la escisión entre la cultura erudita y lo que queda de las culturas

[38] Marguerite Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, Le Livre de Poche, p. 118.

populares, de tipo comunitario.[39] Estos son los orígenes del borramiento ritualizado del cuerpo, tan típico de la modernidad. Desvalorizado por los sectores sociales privilegiados de los siglos XVI y XVII, en las capas populares el cuerpo sigue ocupando un lugar central, pivote del arraigo del hombre al tejido del mundo. Aparecen, por lo tanto, dos visiones del cuerpo opuestas:[40] una lo desprecia, se distancia de él y lo caracteriza como algo de materia diferente a la del hombre al que encarna; se trata, entonces, de poseer un cuerpo; la otra mantiene la identidad de sustancia entre el hombre y el cuerpo; se trata, entonces, de ser el cuerpo.

El saber anatómico vuelve plano al cuerpo y lo toma a la letra de explicaciones que surgen del escalpelo. Se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo. El cuerpo sólo remite a sí mismo. El hombre está ontológicamente separado del propio cuerpo que parece tener (por supuesto que clavado al hombre) su aventura singular.

No es casual que la filosofía del *cogito* confiese su fascinación por la anatomía. Una anécdota cuenta que, a un visitante que le preguntaba por sus lecturas, Descartes le responde señalando un ternero desollado sobre una mesa: "Ahí está mi biblioteca." Recordemos esta asombrosa frase de las *Meditaciones*:

> Me consideré en primer término como teniendo un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver y a la que designé con el nombre de cuerpo.

La imagen del cadáver aparece con naturalidad bajo la pluma de Descartes y con ésta denota la reificación, la ausencia de valor del cuerpo. Descartes prosigue con su descripción:

[39] R. Muchembled analizó muy bien el proceso de estigmatizacion de los saberes populares que realizaron los sectores privilegiados de la "cultura erudita". "Las capas dirigentes tienen, sin duda, cada vez menos conciencia de que se enfrentan a un todo cultural. Desde su punto de vista, sólo existe una civilización: la propia. Enfrentada a ésta reinan la ignorancia, las supersticiones y los abusos, es decir las desviaciones respecto de la norma, desviaciones que es necesario corregir para imponer a todo el mundo la misma adhesión a los mismos valores para asegurar la estabilidad y la permanencia del orden social", R. Muchembled, *op.cit.*, p. 227

[40] Véanse los trabajos de Norbert Elias, que muestran hasta qué punto el "saber vivir", las etiquetas corporales que instauran los sectores sociales privilegiados en las relaciones de interacción, a partir del siglo XIV, explican la preocupación por diferenciarse de lo vulgar, de las costumbres del campesino, consideradas como algo feo; véase Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Pluriel, "Livre de Poche".

> Además de esto, consideré que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba y relacioné todas estas acciones con el alma.

La axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo. En este sentido, esta filosofía es un eco del acto anatómico, distingue en el hombre entre alma y cuerpo y le otorga a la primera el único privilegio del valor. La afirmación del *cogito* como toma de conciencia del individuo está basada, paralelamente, en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos pertenecientes a ciertos grupos sociales respecto de los valores tradicionales que los vinculaban solidariamente con el cosmos y el resto de los hombres. Al plantear el *cogito* más que el *cogitamus*, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima por sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto.

Capítulo 3

LOS ORIGENES DE UNA REPRESENTACION MODERNA DEL CUERPO: EL CUERPO MAQUINA

La revolución galileana

A partir de las diferentes etapas epistemológicas que marcan los trabajos de Copérnico, Bruno, Kepler y, especialmente, Galileo, la sociedad "erudita" occidental, infinitamente minoritaria pero activa, pasa del mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista. Se desplaza, según las palabras de Koyré, del "mundo del aproximadamente, al universo de la precisión".[1] Se trata de un paso de un modo de inteligibilidad a otro, más preciso respecto de ciertos criterios culturales que introducen con fuerza las nuevas nociones de medida, exactitud, rigor, etc. Los hombres del Renacimiento

> viven cómodos en un mundo singular en el que los fenómenos no son señalados con exactitud, en el que el tiempo no introduce un orden

[1] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, París, Gallimard, 1973. Por supuesto que no tiene sentido que desarrollemos aquí el desenvolvimiento de esta metamorfosis radical de la visión del mundo occidental, que comienza en el siglo XVII y se prolonga hasta nuestros días con una eficacia cada vez mayor, al menos en el plano del control de la naturaleza y del hombre, que es su proyecto esencial. Remitimos a los lectores a las obras cautivantes de Robert Lenoble, Georges Gusdorf, Alexandre Koyré... Solamente nos interesan las incidencias de este *change of mind* en las representaciones modernas del cuerpo. Sin embargo, tenemos que indicar que esta mutación de la imagen del mundo es producto de las "capas eruditas" y que las tradiciones populares se verán afectadas muy lentamente.

riguroso de sucesión, entre los acontecimientos y las existencias en el que lo que ha dejado de ser puede todavía existir, en el que la muerte no impide que un ser siga existiendo y desaparezca en otros seres, siempre que muestre ciertas similitudes... ellos no tienen, en cualquier momento y en cualquier lugar, nuestra instintiva certeza de que existen leyes.[2]

En el siglo XVII, con el advenimiento de la filosofía mecanicista, Europa occidental pierde su fundamento religioso. La reflexión sobre la naturaleza que realizan los filósofos o los sabios se libera de la autoridad de la Iglesia y de las causas trascendentes para situarse en otro nivel: a la altura del hombre.

Pero si el mundo tiene la medida del hombre, es a condición de racionalizar al hombre y de relegar las percepciones sensoriales al campo de lo ilusorio. La astronomía y la física de Galileo se escriben con fórmulas matemáticas; son abstractas, refutan los datos provenientes de los sentidos y el sentimiento de orientación del hombre en el espacio. Son, también, absolutamente extrañas a las convicciones religiosas, pues reducen el espacio de la Revelación a un punto ínfimo que se ahoga en un universo infinito. Relativizan el lugar del Dios creador. La tapa del mundo que encerraba la escena de la Revelación y de la Pasión se abre hacia los espacios infinitos que tanto asustaban a Pascal. Las nuevas formas de conocimiento, el naciente individualismo, el ascenso del capitalismo, liberan a algunos hombres de su fidelidad a las tradiciones culturales y religiosas. Pascal, en quien conviven el espíritu de geometría del Nuevo Mundo y el espíritu de fineza del filósofo sensible al fundamento de la existencia del hombre, vive con angustia esta diferencia entre una época y otra... En las *Provinciales* caracteriza con una fórmula luminosa estas tres modalidades del conocimiento que, a partir de este momento, estarán radicalmente disociadas:

> Los tres principios de nuestros conocimientos: los sentidos, la razón y la fe, tienen, cada uno, objetos separados y certezas en esta extensión.

Pero ya puede ver el peligro que el espíritu de geometría puede hacer correr al hombre: de qué le sirve al hombre conquistar el universo si llegará a perder el alma.

A partir de la ruptura epistemológica que Galileo introduce con

[2] Lucien Febvre, *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIè siècle, op. cit.*, p. 409.

fuerza definitiva, las matemáticas proporcionan la fórmula del mundo. Y los ingenieros se convierten en los nuevos constructores. En 1632 Galileo describe en sus *Dialoghi* un encuentro de ingenieros en el arsenal de Venecia para disertar sobre los sistemas del mundo. Con esta descripción Galileo produce el acta de fundación simbólica del control humano sobre una naturaleza que, a partir de este momento, carecerá de trascendencia. Con Copérnico y, especialmente, con Galileo, la estructura del universo se desplaza de su eje anterior, milenario, y proyecta a la tierra en el anonimato de un espacio infinito en el que es imposible situar el lugar de la Revelación. El hecho de que la astronomía de Galileo haya sido refutada por mandatarios de la Iglesia, absolutamente ignorantes en la materia, y de que éste se haya visto obligado, para salvar su vida, a abjurar de sus descubrimientos es sólo una peripecia de la historia, el último coletazo de la Iglesia romana para retener un mundo que se le escapa cada vez más. El éxito provisorio que logra sobre el hombre no alcanza para detener la difusión de sus ideas a través de Europa. Una nueva etapa del saber, en germen en las épocas precedentes (especialmente en Vesalio y en Leonardo) inicia su progreso. Se trata del paso de la *scientia contemplativa* a la *scientia activa*.

De ahora en más ya no habrá que maravillarse del ingenio del creador en cada una de sus obras, sino desplegar una energía humana para transformar la naturaleza o conocer el interior invisible del cuerpo. Bajo la égida de las matemáticas, conviene establecer las causas que rigen la recurrencia de los fenómenos. El conocimiento racional de las leyes le debe dar al hombre la capacidad para provocarlas a gusto o para contrariarlas de acuerdo con su interés. Carente de sus misterios, la naturaleza se convierte en un "juguete mecánico" (Robert Lenoble) en manos de los hombres que participan de esta mutación epistemológica y técnica. Lo importante ahora es convertirse en "dueños y poseedores de la naturaleza". La continuidad entre el hombre y su entorno, la comunidad entre el hombre y la naturaleza son denunciados, pero siempre en el sentido de la subordinación de la segunda al primero. Con la llegada del pensamiento mecanicista, que le otorga a la creación una relación de dominio sobre el conjunto de las características del mundo, desaparecen los himnos sobre la naturaleza, que aparecían en la mayoría de los pensadores de las épocas anteriores, desde Platón hasta los filósofos del Renacimiento.[3] La consagración del modelo matemático para la com-

[3] Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de la nature*, París, Albin Michel, 1969,

prensión de los datos de la naturaleza malogra durante mucho tiempo el sentimiento poético vinculado con ésta. En nombre del dominio se rompe la alianza. El conocimiento debe ser útil, racional, desprovisto de sentimiento y tiene que producir eficacia social.[4] El hombre deja de ser eco del mundo y el mundo eco del hombre, las únicas correspondencias posibles entre el sujeto de conocimiento y su objeto provienen de las matemáticas. La naturaleza no es más el signo propicio en el que se inscribe la existencia del hombre, naturaleza maternal en la que los fines de Dios, impenetrables, dejan siempre lugar al milagro en el que nada es imposible.

Las causalidades milagrosas ceden ante las causalidades físicas, en un mundo en el que todo está concebido bajo el modelo del mecanicismo. La perspectiva teológica se borra. La máquina proporciona la fórmula de este nuevo sistema del mundo:

> El universo es una máquina en el que no hay otra cosa para considerar que las figuras y movimientos de sus partes,

escribe Descartes, suministrando así los principios y el programa del mecanicismo. La naturaleza se identifica con un conjunto sistemático de leyes, de carácter impersonal, anaxiológico. El mundo deja de ser un universo de valores para convertirse en un universo de hechos. Y hechos subordinados a un conocimiento racional, sometidos a la exigencia de lo posible pues, a partir de este momento, el *non posse* puede engendrar el *non esse*.[5] No hay misterio que la razón no pueda alcanzar.

El reloj que se utiliza para llevar a cabo la reducción del tiempo en el desplazamiento en el espacio, exorcismo de lo inaprehensible como tangible, es la metáfora privilegiada, el modelo depurado del mecanicismo; el recurso que legitima la asimilación de todos los aspectos de la naturaleza en un conjunto de engranajes invariantes cuyos desplazamientos, causados por el choque inicial y exterior, son previsibles, pues dependen de leyes inmutables. Pero el éxito del mecanicismo implica que todos los contenidos, en

p. 326. Se producirá poco a poco el fin del paradigma del *anima mundi*, el paso de una concepción metafísica del mundo a una concepción legal y mecanicista.

[4] Por ejemplo, René Descartes en el *Discurso del método*, pone el acento en conocimientos que "sean muy útiles para la vida". Rechaza "esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas". El ingeniero es el vector de este conocimiento sin escorias y productivo.

[5] Lucien Febvre, *op.cit.*, p. 407.

apariencia irreductibles, sean sometidos a este modelo o eliminados. Y la conquista del tiempo a través del reloj, la espacialización de la duración, ofrecen una imagen triunfal de que, finalmente, no hay nada que no sea reductible al mecanismo. Y sobre todo el hombre o, más bien, esa parte aislada de él que es el cuerpo.

Con el siglo XVII llega el tiempo de lo racional para una fracción del campo social que revoluciona los sistemas simbólicos anteriores. Pero la inmensa mayoría de los hombres sigue utilizando el mismo marco de pensamiento precopernicano, aunque en sus existencias comiencen a repercutir los efectos de esta nueva empresa sobre la naturaleza, especialmente en las condiciones de trabajo en las manufacturas. La ruptura epistemológica galileana es sólo una ola superficial: aunque haya alterado el orden del mundo, no afectó en nada las mentalidades populares.

Nada pudo escapar a esta voluntad de control. Así, cuando Descartes intenta identificar la naturaleza de las pasiones, comprueba que son sólo un efecto de la maquinaria del cuerpo: una consecuencia del desplazamiento de los espíritus animales. Pero piensa que el hombre puede aprender a controlarlos:

> No creo de ningún modo... que uno deba abstenerse de tener pasiones, basta con que se sujeten a la razón (carta a Elisabeth, 1° de septiembre de 1645).

Robert Lenoble analizó cuidadosamente los presupuestos de esta actitud:

> A las preguntas ansiosas del moralista, inquieto por las causas del pecado, (Descartes) las suplanta por la tranquilidad objetiva del técnico que se enfrenta a un problema de equilibrio de fuerzas.[6]

En Maquiavelo o en Hobbes se encuentran posiciones muy cercanas pero aplicadas a las pasiones políticas. El movimiento del pensamiento que busca reducir el conjunto de los movimientos del hombre o las turbulencias de la condición humana a un conjunto de leyes objetivas con recurrencias previsibles, toma fuerza en el siglo XVII y nunca, en adelante, deja de ejercer su influencia.

[6] Robert Lenoble, *op.cit.*, p. 335.

El cuerpo en la filosofía cartesiana

Hombre del *cogito* y no del *cogitare* o del *cogitamus*, hombre del "En cuanto a mí, yo...", Descartes se plantea claramente como un individuo. La duda metódica que instaura en el *Discurso* constituye la más flagrante ilustración. Descartes pertenece a una época en la que el individuo comienza a convertirse en una estructura significativa de la vida social, no en su conjunto, por supuesto, pero si en sus franjas más activas. Además, se trata de un hombre errante por Europa, que elige permanentemente el exilio o al menos el exilio interno, por medio de la disciplina de la duda metódica y al que el propio cuerpo no puede no aparacérsele como una realidad ambigua. Esta atención circunspecta hacia el cuerpo es una actitud de viajero confrontado en todas partes a lo irreductible de un cuerpo que se cansa, que debe modificar sin cesar los hábitos de confort, las maneras de ser, etcétera. Este sentimiento de dualidad, siempre provisorio en el nivel de la vida cotidiana, es eternizado por Descartes, hace de él un absoluto por medio del dualismo. Pero entre la dualidad y el dualismo se abre un abismo, ya que si la primera está atada a la presencia humana, es lábil, sin consecuencias, el segundo provoca la autonomía del cuerpo, privilegia el polo espiritual de modo absoluto. Por supuesto, hay algo más que este sentimiento de viajero o de exilio voluntario; las lógicas sociales y culturales que llevan a la disociación del sujeto y que iluminan negativamente el cuerpo son anteriores a Descartes. La filosofía cartesiana revela la sensibilidad de una época, no la inaugura. No es el resultado de un solo hombre, sino la cristalización, a través de la palabra de un hombre, de una *Weltanschauung* difundida en las capas sociales más avanzadas.

Es propio de Descartes, que vivió con insistencia su propia individualidad e independencia, pronunciar de manera de algún modo oficial las fórmulas que distinguen al hombre del cuerpo, convirtiéndolo en una realidad aparte y, además, despreciada, puramente accesoria. No es que el dualismo cartesiano sea el primero en operar una ruptura entre el espíritu (o el alma) y el cuerpo, sino que este dualismo es de otra suerte, no tiene un fundamento religioso, nombra un aspecto social manifiesto cuyas etapas evocamos antes: la invención del cuerpo occidental; la confinación del cuerpo a ser el límite de la individualidad. En una sociedad en la que el carácter individualista ejerce sus primeros efectos significativos, el repliegue del sujeto sobre sí mismo

convierte al cuerpo en una realidad ambigua, la marca misma de la individualidad.

Fruto de una partición social, el individuo se encuentra ontológicamente dividido en dos partes heterogéneas: el cuerpo y el alma, unida por la glándula pineal. La dimensión corporal de la persona recoge toda la carga de decepción y desvalorización; por el contrario, como si fuese necesario que el hombre conservara una parcela de divinidad, a pesar del desencantamiento del mundo que se insinúa, el alma permanece bajo la tutela de Dios. El cuerpo molesta al hombre; ese cuerpo tiene una desventaja, aun cuando sea considerado como una máquina no es lo suficientemente confiable y riguroso en la percepción de los datos del entorno. Lo racional no es una categoría del cuerpo, pero es una de las categorías posibles del alma. Para los filósofos mecanicistas es, por otra parte, su cualidad más eminente. Como no es un instrumento de la razón, el cuerpo, diferenciado de la presencia humana, está consagrado a la insignificancia. Para Descartes, el pensamiento es totalmente independiente del cuerpo y está basado en Dios; su inmanencia respecto del alma se basa en la doble exclusión, impensable algunas décadas antes, del niño y del loco: "Del hecho de que la facultad de pensar esté adormecida en los niños y de que en los locos no esté, en realidad, apagada, sino perturbada, no hay que concluir que esté atada a los órganos corporales, que no pueda existir sin ellos. Pues del hecho de que veamos, con frecuencia, que está impedida por dichos órganos, no se concluye, de ninguna manera, que sea producida por ellos."[7]

El dualismo cartesiano prolonga el dualismo de Vesalio. Tanto en uno como en otro se manifiesta una preocupación por el cuerpo descentrado del sujeto al que le presta su consistencia y su rostro. El cuerpo es visto como un accesorio de la persona, se desliza hacia el registro del poseer, deja de ser indisociable de la presencia humana. La unidad de la persona se rompe y esta fractura designa al cuerpo como a una realidad accidental, indigna del pensamiento. El hombre de Descartes es un *collage* en el que conviven un alma que adquiere sentido al pensar y un cuerpo, o más bien una máquina corporal, reductible sólo a su extensión.[8]

[7] René Descartes, *Discours de la méthode*, París, Flammarion, 1966, p. 206.

[8] En otro plano, el "dualismo" entre el hombre y el cuerpo se encuentra en las primeras manufacturas en las que el "trabajo fragmentario", monótono, agotador, mal pago, sólo le pide al obrero que ponga en juego su fuerza física, su "cuerpo" y no su identidad humana. Marx hará un magistral análisis de esta alienación del trabajo al evocar la fábula de Agripa en la que un hombre es reducido a uno solo de sus órganos.

Más allá de las innumerables dificultades para justificar esta irrupción del hombre, Descartes escribe en la *Sexta Meditación*:

Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente (o, más bien, ciertamente, como diré dentro de poco) tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él.[9]

En el *Discurso*, la formulación de la certeza de la propia existencia por el *cogito* sobreentiende el poder absoluto del pensamiento y elimina la dificultad de asociar, a pesar de todo, un cuerpo a este pensamiento. La naturaleza del hombre no es angelical y Descartes lucha contra un obstáculo insuperable, la imposibilidad de pensar al hombre fuera de su arraigo corporal. Sólo comprueba que la unión sustancial del cuerpo y del alma es una permanencia de la vida.

No niego, sin embargo –escribe en sus *Meditaciones*– que este estrecho vínculo del alma y del cuerpo que experimentamos todos los días sea la causa de que no descubramos, con facilidad, y sin una profunda meditación, la distinción real entre uno y otra.[10]

Desarrolla, por otra parte, la idea de que si tomamos un miembro del cuerpo, como por ejemplo la mano, ésta es una sustancia incompleta sólo si se la vincula con el cuerpo, pero en sí misma es considerada como una sustancia completa.

Y, del mismo modo –concluye este singular razonamiento–, el alma y el cuerpo son sustancias incompletas, cuando se relacionan con el hombre que componen, pero, separadamente, son sustancias completas.[11]

[9] René Descartes, *Méditations metaphysiques*, París, PUF,1970, pp. 118-119.
[10] René Descartes, *ibid.*, p. 206.
[11] René Descartes, *ibid.*, p. 202.

El cuerpo es, axiológicamente, extraño al hombre, se lo desacraliza y se convierte en un objeto de investigación entendido como una realidad aparte. El nacimiento a escala colectiva de una sociabilidad en la que el individuo tiene preponderancia por sobre el grupo se corresponde con la idea moderna del cuerpo. La reducción de la noción de persona transfiere al cuerpo una luz ambigua que lo designa, ya lo hemos dicho, como "factor de individuación", frontera del sujeto. Pero hay que constatar, también, que el cuerpo adquiere un índice despreciativo.[12] Descartes lleva la paradoja hasta el límite de negarse a reconocerse en él:

No soy, de ningún modo –dice– ese ajuste de miembros al que se denomina cuerpo humano.

Ya hemos hablado del pasaje de las *Meditaciones* en el que Descartes asimila, sin pestañear, su cuerpo a un cadáver. En el pensamiento del siglo XVII el cuerpo aparece como la parte menos humana del hombre, el cadáver en suspenso en el que el hombre no podría reconocerse. Este peso del cuerpo respecto de la persona es uno de los datos más significativos de la modernidad. Recordemos cómo esta distinción ontológica entre el cuerpo y el alma es sólo claramente accesible para los hombres de los sectores privilegiados y eruditos de la burguesía. Los sectores populares se inscriben en tradiciones muy alejadas y no aíslan al cuerpo de la persona. La epistemología del siglo XVIII (siguiendo el camino abierto especialmente por Vesalio respecto del problema del cuerpo) está indisolublemente ligada con este divorcio del cuerpo. Esta misma epistemología, en sus ulteriores desarrollos va a fecundar los valores y prácticas científicas y técnicas de la modernidad. El divorcio también se plantea, y el hecho es significativo, respecto de la imaginación considerada como poder de ilusión, fuente de constantes errores. Además, la imaginación es, en

[12] Véanse, en otro plano, los trabajos de Norbert Elias, ya citados. Algunas fracciones de la burguesía que elaboraron etiquetas corporales rigurosas comienzan a poner distancias respecto del cuerpo, a considerar despreciable todo lo que evidencia con demasiada crudeza la existencia corporal del hombre: el eructo, el pedo, el escupitajo, etcétera. Regulan con fuerza la parte del cuerpo en el campo social. Inventan la "fobia del contacto" (Elias Canetti) que sigue caracterizando la vida social occidental contemporánea. Incluso la sexualidad comienza a plantear algunos problemas. Montaigne se subleva: "que fue obra de la carne...". También podemos ver cómo la cuestión del cuerpo preocupa a las capas privilegiadas de la sociedad del Renacimiento y del siglo XVII que acceden a una amplia autonomía de sus actos, se individualizan, pero tropiezan con el cuerpo y regulan minuciosamente los ritos de la interacción social.

apariencia, una actividad inútil, improductiva, irracional, pecados mayores para el joven pensamiento burgués. En una palabra, la imaginación es supernumeraria, del mismo modo que el cuerpo.

El cuerpo supernumerario

La inteligibilidad mecanicista convierte a las matemáticas en la clave única de comprensión de la naturaleza. El cuerpo es, por lo tanto, fuente de sospechas. El universo que se vive y que se siente tal como aparece, gracias a las actividades perceptivas, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, puramente conceptual. Del mismo modo que la imaginación, los sentidos son engañosos, no podríamos basar en ellos la menor certeza racional. Las verdades de la naturaleza dejan de ser accesibles a la evidencia sensorial, hay que distanciarlas, purificarlas, someterlas a un cálculo racional. Hay que suprimir las escorias corporales a las que las verdades de la naturaleza pueden revestir. Y Descartes da un memorable ejemplo en la *Segunda Meditación* con la parábola del trozo de cera. Este, sacado de la mecha, manifiesta a la evidencia cierto número de cualidades sensibles en apariencia irreductibles: forma, olor, volumen, consistencia, etcétera. Pero en contacto con la llama, el pedazo de cera comienza a perder su consistencia original, se derrite y se vuelve líquido, quema, desaparece su olor, etcétera. Finalmente, las cualidades que proporcionan los sentidos demuestran ser ilusorias: ni el color, ni el olor, ni la consistencia siguen siendo los mismos y, sin embargo, el pedazo de cera sigue estando allí. Descartes le niega a la imaginación cualquier prerrogativa al respecto. La realidad del pedazo de cera no es más accesible a la imaginación que a la mediación de los sentidos. Lo único importante es que "el único poder de juicio es el de mi pensamiento". Es conveniente aislar el momento en que la inteligencia se apropia del mundo apartándolo del "testimonio variable de los sentidos o de los juicios engañosos de la imaginación". A través de la confusión de la sensorialidad y de la imaginación del hombre, la razón se abre camino, disipa los equívocos, impone su verdad abstracta enfrentada a las evidencias sensibles. Acceder a la verdad consiste en despojar a las significaciones de las marcas corporales o imaginativas. La filosofía mecanicista vuelve a construir el mundo a partir de la categoría de pensamiento, disocia el

mundo habitado por el hombre, accesible al testimonio de los sentidos, del mundo real, accesible únicamente a la inteligencia. Descartes es totalmente lúcido respecto de las consecuencias de un divorcio de esta naturaleza, y vuelve a este asunto en sus *Respuestas a las cinco objeciones*. Así como Pascal establece tres órdenes de verdades según el ángulo desde el que se enfoque el fenómeno: según el sentido, la razón o la fe, Descartes opone una aprehensión de la realidad de las cosas desde el punto de vista de la vida cotidiana y otro desde el punto de vista de la razón:

> Pero, sin embargo, hay que prestar atención a la diferencia entre las acciones de la vida y la búsqueda de la verdad, que tantas veces inculqué; pues, cuando se trata de la conducta de la vida, sería ridículo no tratar con los sentidos, de ahí que siempre nos hayamos burlado de esos escépticos que niegan hasta tal punto las cosas del mundo que los amigos debían cuidarlos para impedir que se tiraran de los precipicios.[13]

Asimismo, Descartes le escribe a Elisabeth:

> sólo valiéndonos de la vida y de las conversaciones ordinarias y absteniéndonos de meditar y de estudiar las cosas que ejerce la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma y del cuerpo (28 de enero de 1643).

Pero la filosofía sólo se entiende como radicalmente disociada del cuerpo y Descartes proporciona, en el comienzo de la *Tercera Meditación* esta fórmula fulgurante:

> Ahora cerraré los ojos, me taparé las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas.

Esta frase suena como el manifiesto de la epistemología mecanicista. Legimita la distinción entre el hombre y el cuerpo. A pesar de la resistencia de los románticos, del psicoanálisis, de la fenomenología de Husserl, la ruptura entre los sentidos y la realidad aparece, hoy, como una estructura fundadora de la modernidad. El perfeccionamiento técnico profundiza aun más este distanciamiento. Spinoza proporciona una fórmula clara de la nueva

[13] René Descartes, *Meditations metaphysiques, op.cit.*, p. 227.

episteme: no es con los ojos del cuerpo que hay que descifrar los misterios de la naturaleza, sino con "el ojo del alma".[14] El cuerpo se vuelve supernumerario.

Para los filósofos mecanicistas, la naturaleza deja de ser la forma viva del Renacimiento, está compuesta de una multiplicidad de objetos en interrelación, mutuamente subordinados a leyes intangibles. Se extiende en un espacio geométrico, absolutamente extraño a las categorías corporales, un espacio accesible sólo a un entendimiento muy sagaz. Una serie de descubrimientos, como el del telescopio, el del microscopio o el de la imprenta, por ejemplo, o el comienzo del maquinismo, contribuyen también a disociar la actividad de los sentidos y la de la inteligencia. Con estas diferentes mediaciones técnicas que amplían el dominio que el hombre utilitario tiene del mundo que lo rodea, aparece otro uso de los sentidos, pero disociado del cuerpo. El hombre llega a observar astros que no se ven con la simple mirada, percibe lo infinitamente lejano y lo infinitamente pequeño. Y estos descubrimientos son, para los mecanicistas, la confirmación experimental de las insuficiencias de la sensorialidad humana.

"El universo es una máquina en la que no hay otra cosa para considerar que las figuras y movimientos de sus partes" es la fórmula que proporciona Descartes; en ella se condensa el mecanicismo. Para estos hombres radicalmente alejados de las fuentes y del espíritu del Renacimiento, la naturaleza no es más una forma de vida regida por un Dios mecánico o calculador. El universo se compone de engranajes invariantes, pero inertes, sin dinamismo propio. El movimiento les llega siempre del exterior (de aquí la idea del famoso papirotazo que da Dios en el momento de la creación).

Según la visión de Descartes[15] todos los movimientos del mundo

[14] Descartes, en las *Meditaciones* opone el sol sensible, que ven los ojos del hombre, y el sol astronómico. Los ojos perciben como pequeño lo que el astrónomo evaluará como "varias veces más grande que la tierra". La misma imagen aparece en Spinoza aplicada a la distancia: los ojos del hombre conciben al sol como muy cercano, "a alrededor de doscientos pies" mientras que el sol de la inteligencia nos enseña que está a una distancia de "más de seiscientas veces el diámetro terrestre". Véase Spinoza, *Etica*, París, Garnier-Flammarion, 1965, p. 109.

[15] Claude Tresmontant observa que entre los diferentes movimientos posibles, Descartes, y luego Malebranche y Hume, sólo estudian el movimiento de desplazamiento, es decir, el más alejado del organismo. "El universo cartesiano es un universo de 'cosas', es decir de objetos fabricados. Se caracteriza por un desconocimiento total de lo orgánico. Descartes confunde orgánico y mecánico, es decir, creación y fabricación". Véase Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque, op.cit.*, p. 32.

serían su consecuencia. El mecanicismo está basado, en efecto, en un dualismo entre el movimiento y la materia. El tiempo, la duración, no aparecen en este sistema más que de manera espacializada (el reloj). El hombre es objeto de la misma escisión entre el alma, vector de movimientos, y el cuerpo, materia, máquina, en la que repercuten los movimientos del alma.

El advenimiento del modelo mecanicista como principio de la inteligibilidad del mundo está asociado a la difusión de mecanismos de todo tipo a partir del siglo XVI, como por ejemplo la imprenta y el reloj, que le dan al hombre un sentimiento de poder sobre el mundo que antes era desconocido. Asimismo, la asimilación del cuerpo y de sus funciones a un esquema mecanicista supone la anterioridad de la construcción de autómatas ingeniosos que parecen bastarse a sí mismos en sus movimientos.[16] La explicación matemática de los fenómenos naturales no evita la esfera de lo biológico. Lo vivo está subordinado al modelo de la máquina y se agota en éste por completo.

Este modelo supone, también, nuevas prácticas sociales que la burguesía, el capitalismo naciente y su sed de conquista, inauguran. Una voluntad de dominio del mundo que sólo puede ser pensada a condición de generalizar el modelo mecanicista. Si el mundo es una máquina, está hecho a la medida del ingeniero y del hombre emprendedor. En cuanto al cuerpo, razonable, euclidiano, está en las antípodas de la *hybris*, cuerpo secuencial, manipulable, de las nuevas disciplinas, despreciado en tanto tal, lo que justifica el trabajo segmentario y repetitivo de las fábricas en las que el hombre se incorpora a la máquina sin poder, realmente, distinguirse de ella. Cuerpo despojado del hombre, que puede ser pensado, sin reticencias, a partir del modelo de la máquina.

El animal-máquina

El dualismo entre el pensamiento y el cuerpo, la prevalencia del primero a través del *cogito*, lleva a la conclusión de que el animal (pensado como desprovisto de lenguaje y de pensamiento) tiene una naturaleza puramente corpórea. Los comportamientos del animal se ubican bajo el paradigma de la máquina. El animal es

[16] Véase Georges Canguilhem, "Machine et organisme", en *La conaissance de la vie*, París, Vrin, 1965, p. 104 y subs.

una figura del autómata. En la quinta parte del *Discurso*, Descartes proporciona la teoría del animal-máquina.[17] Si los animales no hablan, no es porque carezcan de los órganos adecuados, sino por ausencia de pensamiento. El automatismo de sus acciones se concluye a partir de la falta de libertad de acción, pero ésta es producto de la disposición de los órganos y no del uso de la razón. Además, atribuirles un pensamiento sería lo mismo que otorgarles alma, hipótesis que Descartes rechaza. La teoría del animal-máquina manifiesta la sensibilidad de una época (o, más precisamente, de ciertos sectores sociales de una época, los que elaboran la cultura erudita) y funciona incluso como un lugar común. Mersenne lo enuncia también en su *Harmonie universelle*, en donde se maravilla de la composición y de los movimientos de una mosquita "de modo que si se pudiese comprar la visión de todos los resortes presentes en este animalito, o aprender el arte de confeccionar autómatas o máquinas que tuviesen la misma cantidad de movimientos, todo lo que el mundo ha producido en frutos, oro y plata no sería suficiente para pagar el justo precio de la simple visión de dichos resortes".[18] Estas son las famosas proezas del Dios mecánico.

Y Descartes, al negarle cualquier tipo de sensibilidad al animal, justifica la gran cantidad de disecciones y vivisecciones de animales que hizo durante toda su vida para comprender mejor "la máquina del cuerpo" (justifica también que el hombre utilice servilmente a los animales y los experimentos de los hombres de ciencia con ellos: ¿cómo un mecanismo podría sufrir?). En una carta, Descartes deja entender que su

> opinión no es tan cruel con respecto a los animales, comparada con lo piadosa que es respecto de los hombres, liberados de las supersticiones de los pitagóricos, pues los absuelve de la sospecha de cometer una falta cada vez que comen o matan animales (carta a Morus, 21 de febrero del 1649).

Los animales y, en cierto modo, los hombres, se encuentran con la naturaleza bajo el mismo paradigma del mecanicismo: unos y otros son purificados de cualquier resabio vitalista o hilozoísta. La desacralización gana todos los dominios a los que puede acceder la condición humana, inclusive el campo de lo vivo. Las mentalidades esclarecidas concuerdan en hacer pensables y posibles una acción de transformación radical de la naturaleza y una experimentación sobre el cuerpo del hombre o del animal que no provoque ninguna indignación moral.

[17] Hipótesis destinada a una respetable suerte histórica, pues llegó hasta Pavlov y los conductistas y contribuye, todavía, a nuestra visión del animal. Véase Jean Baudrillard, "Les bêtes: territoire et métamorphoses", en *Simulacres et simulations*, Galilée, 1981. Véanse, también, las páginas esclarecedoras de Georges Gusdorf, *La révolution galiléenne*, t. II, París, Payot, 1969, p. 148 y ss.

[18] Citado en Robert Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, París, Vrin, 1943, pp. 74-75.

El cuerpo según el modelo de la máquina

El dualismo, a pesar de sus tortuosos razonamientos para probar la unión del alma y del cuerpo, no le ahorra al hombre el deslizamiento hacia el mecanicismo. Para Descartes, el cuerpo, hasta el hombre en su totalidad, es una máquina. En la estela del *cogito*, el hombre aparece como un autómata al que un alma hizo madurar.

> Como un reloj compuesto por ruedas y contrapesos... considero al cuerpo del hombre (*Sexta meditación*).

Analogía del reloj todopoderoso que funciona como un paradigma para explicar tanto los movimientos de las estrellas como los de la naturaleza o los del cuerpo humano.

> El cuerpo vivo difiere tanto del de un hombre muerto, como un reloj, u otro autómata, cuando está armado, y el mismo reloj u otra máquina, cuando está roto y el principio del movimiento deja de actuar (*Tratado del hombre*).

Por supuesto que la fisiología y la anatomía de Descartes tienen lagunas y son aproximativas, como se ha observado con frecuencia, pero el interés de este reparo es secundario. El elemento más significativo es su propuesta de un cuerpo plano, carente de simbolización, como el de los anatomistas, pero al que la filosofía mecanicista lleva más allá a través de la reducción mecanicista y del consentimiento a su divorcio del hombre al que le otorga consistencia. El cuerpo humano es una mecánica diferenciable de las demás por la singularidad de sus engranajes; es, como mucho, un capítulo de la mecánica general del mundo. El hecho de

encarnar la presencia humana no le otorga ningún privilegio. En el *Tratado del hombre*, Descartes lleva bien lejos la metáfora mecanicista:

> y, verdaderamente, es posible sin ningún problema, comparar los nervios de la máquina que les describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y tendones con los diversos mecanismos y resortes que sirven para moverlos; sus mentes animales con el agua que los mueve, cuyo corazón es el principio y cuyas concavidades del cerebro los respiraderos. Además, la respiración y otras acciones de este tenor que le son naturales y ordinarias y que dependen del curso de los espíritus, son como el movimiento de un reloj o de un molino a los que el curso ordinario del agua puede hacer continuo.

El organismo no sólo está separado de hombre sino que, además, se ve privado de su originalidad, de la riqueza de sus respuestas posibles. El cuerpo no es más una constelación de herramientas en interacción, una estructura de engranajes bien aceitados y sin sorpresas. Que el organismo humano no sea tan especializado como puede serlo una herramienta o un mecanismo, que el cuerpo y la presencia humana sean un todo, no provocan ninguna objeción. Ya hemos visto anteriormente que los sentidos, la experiencia que el hombre tiene del mundo no son fuentes fiables de conocimiento si la razón no las purifica previamente. La Razón persigue el despojo del cuerpo al reducirlo a un autómata.

El autómata que surge de las manos del artesano aparece como una figura de la creación y, por otra parte, ilustra el sentimiento de poder absoluto que invade a los filósofos mecanicistas. El hombre aparece menos como un creador que como un rival del Dios mecánico. Como mucho Descartes le otorga a Dios el privilegio medido de ser un artesano más hábil que los demás:

> todo cuerpo es una máquina y las máquinas fabricadas por el artesano divino son las que están mejor hechas, sin que, por eso, dejen de ser máquinas. Si sólo se considera el cuerpo no hay ninguna diferencia de principio entre las máquinas fabricadas por hombres y los cuerpos vivos engendrados por Dios. La única diferencia es de perfeccionamiento y de complejidad (*Discurso del método*, p. 102).

Una "anatomía política"

Una "tecnología política del cuerpo" bien analizada por Michel Foucault prolonga la metáfora mecánica en los propios movimientos del cuerpo y racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar, coordina en las instituciones (fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.) la yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida. Objeto entre otros objetos caracterizados sólo, quizá, por una relatividad mayor, por el hecho de que es el cuerpo humano y, por lo tanto, es tributario de una inalienable subjetividad. El cuerpo está sometido al principio de un ordenamiento analítico que se esfuerza por no omitir ningún detalle.

En los siglos XVII y XVIII las disciplinas se imponen como "fórmulas generales de dominación" (Michel Foucault) que tendrán un próspero futuro.

> El gran libro del Hombre-máquina fue escrito simultáneamente en dos registros, dice Michel Foucault, el anátomo-metafísico cuyas primeras páginas fueron escritas por Descartes y continuadas por los médicos y filósofos; el técnico-político, constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo... *El Hombre-máquina* de La Mettrie es, al mismo tiempo, una reducción materialista del alma y una teoría general del adiestramiento, en cuyo núcleo reina la noción de "docilidad" que une al cuerpo manipulable el cuerpo analizable.[19]

A una concepción racional del mundo, a partir de los siglos XVII y XVIII se agrega una racionalización minuciosa del cuerpo y de sus actitudes, una analítica social de su funcionamiento que inscribe la relación natural del hombre y el cuerpo en una dualidad que Marx, con la imagen de Agripa del hombre reducido a uno solo de sus miembros, utilizará con fuerza.

Descartes le proporciona garantía filosófica a la utilización instrumental del cuerpo en diversos sectores de la vida social. La metafísica que inicia con seriedad encuentra en el mundo industrial a su principal ejecutor: Taylor (y Ford), quien cumple *de facto*

[19] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 138. Remitimos a esta obra para un análisis profundo de las disciplinas.

el juicio pronunciado implícitamente por Descartes. El *analogon* de la máquina, es decir el cuerpo, se alinea con las otras máquinas de la producción, sin beneficiarse con una particular indulgencia. El cuerpo es "apéndice vivo de la máquina" con ese residuo necesario y molesto: el hombre al que encarna. Pero efectivamente, es menos el hombre que trabaja que tal segmento de sí mismo obligado a la repetición incansable de los mismos gestos. Chaplin en *Tiempos modernos* hace una crítica admirable de esta industrialización del hombre. Canguilhem, al evocar los trabajos de Georges Friedmann, comprueba que el hecho de que "los movimientos técnicos superfluos sean movimientos biológicos necesarios fue el primer escollo que encontró esta asimilación tecnicista del animal humano a la máquina".[20] A pesar de sus estrechos límites y de las críticas de que fue objeto, la metáfora mecánica del cuerpo conoció una gran suerte histórica. La encontraremos con frecuencia en nuestra ruta a través de este camino sinuoso al centro de la modernidad.

Aperturas

Desde el siglo XVII se inicia una ruptura con el cuerpo en las sociedades occidentales: su posición a título de objeto entre otros objetos, sin una dignidad particular, el recurso común, a partir de esa época, a la metáfora mecánica para explicarlo, las disciplinas, las prótesis correctoras que se multiplican.[21] Indicios entre otros que permiten adivinar la sospecha que pesa sobre el cuerpo y las voluntades dispersas para corregirlo, modificarlo, si no someterlo totalmente al mecanismo. Una fantasía implícita, imposible de formular, por supuesto, subyace: abolir el cuerpo, borrarlo pura y

[20] Georges Canguilhem, *op.cit.*, p. 126

[21] "En el siglo XVII la cirugía multiplica de manera decisiva los ejemplos de aparatos correctores. El nuevo pensamiento mecanicista despliega su fecundidad sobre un cuerpo convertido en máquina. El arsenal terapéutico crece bruscamente en mecanismos que, a pesar de sus engranajes rústicos y primitivos, permiten que ciertos individuos se mantengan parados, tienden a incorporar a los sujetos. Era necesario que el espacio corporal se volviera común y que se generalizara el mecanismo para que nacieran este tipo de propuestas", Georges Vigarello, "Panoplies redresseuses: jalons pour une histoire", *Traverses*, 14-15 (Panoplies du corps), 1979, p. 121; véase también, del mismo autor, *Le corps redressé*, París, Delarge, 1978.

simplemente; nostalgia de una condición humana que no le debería nada al cuerpo, lugar de la caída.

La técnica y la ciencia contemporáneas se inscriben en el camino de esta búsqueda que, a partir de ese momento, nunca se vio desmentida: ¿cómo hacer de ese borrador que es el cuerpo un objeto fiable, digno de procedimientos técnicos y científicos? La ciencia mantiene una relación asombrosamente ambivalente con el cuerpo: éste es su anti-modelo, aquélla lo rodea, intenta desembarazarse de él, al mismo tiempo que intenta, sin cesar, duplicarlo con sus propios medios y torpemente. Posiblemente la historia de la ciencia no sea más que la historia de las correcciones operadas sobre las insuficiencias (a su entender) del cuerpo, de las incontables tachaduras para escapar de su precariedad, de sus límites. Tentación demiúrguica de imitar, de actuar mediante la técnica sobre él. Hoy se despliega otra faceta, más evidente: la lucha contra el cuerpo despliega su estructura oculta, lo reprimido que la sostenía: el temor a la muerte. Corregir el cuerpo, hacer de él una mecánica, asociarlo con la idea de la máquina, es escapar de este plazo, borrar "la insoportable levedad del ser" (M. Kundera). El cuerpo, lugar de la muerte del hombre. ¿No era lo que se le escapaba a Descartes, cual lapsus, cuando en sus *Meditaciones* la imagen del cadáver se impone espontáneamente ante el razonamiento para nombrar su condición corporal?

> Me consideré en primer término como poseyendo un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne tal como se ve en un cadáver, a la que le di el nombre de cuerpo.

Imagen tanto más perturbadora cuanto es innecesaria y, por lo tanto, insólita.

La asimilación del cuerpo al mecanismo choca con un residuo al que se ve obligada a dejar de lado, so pena de invalidarse a sí misma: el hombre. La complejidad infinita de la condición humana vinculada con la dimensión simbólica, es un límite con el que se enfrenta la analogía corriente entre el cuerpo (incluso el individuo) y la máquina. El cuerpo, confrontado con estos procedimientos de racionalización, aparece como un animal que se aloja en el corazón del ser, inaprehensible, salvo de modo provisorio y parcial. El cuerpo, vestigio multimilenario del origen no técnico del hombre.

Muchos procedimientos intentan corregir esta falta de orígenes. La asimilación mecánica del cuerpo humano, que deja, extrañamente, el espesor humano de lado, muestra la única

dignidad que es posible conferirle al cuerpo en la modernidad. La admiración de los cirujanos y de los biólogos ante el cuerpo cuyos arcanos intentan penetrar, o la más cándida del profano, se traducen por medio del mismo grito: "¡Qué máquina maravillosa que es el cuerpo humano!". Ya hemos dejado de contabilizar la cantidad de obras o de capítulos que hablan de esta asimilación. Hasta el lenguaje común hizo un estereotipo de esta noción. La mejor manera de expresar actualmente la admiración que produce el cuerpo, es vincularlo con la máquina. La filosofía mecanicista le ganó, históricamente, a las otras visiones del cuerpo. La carne del hombre se presta a confusión, como si éste debiera caer de una realidad tan poco gloriosa. La metáfora mecánica aplicada al cuerpo resuena como una reparación para otorgarle al cuerpo una dignidad que no podría tener si fuese sólo un organismo.

Capítulo 4

EL CUERPO HOY...

¿Qué sucede con las representaciones del cuerpo en las sociedades occidentales? Hemos visto que el racionalismo naciente de los siglos XVI y XVII renueva totalmente los criterios de conocimiento. Lo verdadero ya no está basado en la herencia ancestral de la cultura. El saber, en parte consensuado, que está basado en las tradiciones y que es potencialmente compartido por el conjunto de la comunidad, es sustituido poco a poco por un saber de especialistas, los únicos aptos para apreciar los criterios de lo verdadero a partir de un conjunto de reglas que pretenden una validez independiente de las culturas y de la historia. El divorcio entre los saberes populares del cuerpo, aún activos en nuestros días, fundamentalmente en las tradiciones de cura, y la cultura erudita, especialmente la biomédica, es, por lo tanto, pronunciado.

El saber biomédico

Hablar del cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas significa referirse al saber anátomo-fisiológico en el que se apoya la medicina moderna. Y suponer un consenso en torno del saber y de las prácticas subyacentes, olvidando, como lo recuerda Georges Balandier, que "las sociedades nunca son lo que parecen ser o lo que pretenden ser; se expresan en, al menos, dos niveles: uno, superficial, presenta las estructuras 'oficiales'... el otro, profundo, permite acceder a las relaciones reales más fundamentales y a las

prácticas reveladores de la dinámica del sistema social".[1] El saber biomédico es la representación oficial, en cierta medida, del cuerpo humano de hoy, es el que se enseña en las universidades, el que se utiliza en los laboratorios de investigación, el fundamento de la medicina moderna... Pero como se trata de un elemento de la cultura erudita, es un saber esotérico, que los contemporáneos comparten muy poco.

En efecto, hoy, en las sociedades occidentales, cada sujeto tiene un conocimiento bastante vago de su cuerpo. Cada uno recibió una apariencia de saber anatómico y fisiológico en la escuela primaria y secundaria, mirando los esqueletos del aula, las imágenes del diccionario o asimilando conocimientos de divulgación que se intercambian cotidianamente entre vecinos y amigos y que provienen de la experiencia de vida y del contacto con la institución médica, la influencia de los medios masivos de comunicación, etcétera. Pero este saber es confuso. Son raros los sujetos que conocen realmente la ubicación de los órganos y que comprenden los principios fisiológicos que estructuran las diversas funciones corporales. Se trata de conocimientos más que rudimentarios, superficiales, para la mayoría de la gente. En la conciencia de su fundamento físico, de la constitución secreta interna del cuerpo, el sujeto recurre paralelamente a muchas otras referencias.

Los saberes populares del cuerpo, hoy

El hecho de que se siga recurriendo a prácticas a las que aún se considera sospechosas de superstición, de ignorancia, de astucia, etc., constituye una muestra de la fluctuación actual de las referencias y de su disponibilidad, incluso para sujetos pertenecientes, por formación y por categoría, a un mundo absolutamente extraño a estos saberes. Pero el hombre de la ciudad que va al campo (o que encuentra a un curandero tradicional en su propia ciudad) no busca solamente la cura que la medicina no pudo proporcionarle; en el contacto que establece con el curandero encuentra la revelación de una imagen de su cuerpo mucho más digna de interés que la que le proporciona el saber biomédico. En el diálogo con el curandero descubre una dimensión simbólica que

[1] G. Balandier, *Sens et puissance*, París, PUF, 1981, p.7.

le provoca asombro y cuyo cuestionamiento lo perseguirá durante mucho tiempo. Enriquece su existencia con una onza de símbolo.

Los saberes sobre el cuerpo que se encuentran en las tradiciones populares son múltiples y, con frecuencia, bastante vagos. Están basados más en saberes-hacer o saberes-ser que dibujan, en bajorrelieve, cierta imagen del cuerpo. Pero en primera instancia son, ya lo hemos dicho, saberes acerca del hombre. El cuerpo no es considerado nunca como algo distinto del hombre, como sucede en el saber biomédico. Estos conocimientos tradicionales no aíslan el cuerpo del universo, se articulan sobre un tejido de correspondencias que muestra que las mismas "materias primas" entran en la composición del hombre y del mundo.

Yvonne Verdier, en un estudio reciente sobre las tradiciones que perduran en Minot, un pueblito de Bourgogne, le dedicó hermosas páginas al análisis de la fisiología simbólica de la mujer, especialmente durante las menstruaciones. Durante esos días, en efecto, la mujer no baja nunca a la bodega en la que están depositadas las reservas de comida de la familia: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc., para no arruinar, total e irremediablemente, los alimentos que toca. Por los mismos motivos, nunca se mata a un chancho mientras la mujer menstrúa.

La influencia mortífera de la sangre que surge de ella se extiende a las tareas más familiares: "Tortas, cremas, ¡imposible! Una mujer tampoco podrá hacer una mayonesa o lograr que las claras a nieve suban así. No agarran." le declara una mujer a Y. Verdier.[2] Se tejen vínculos simbólicos entre el cuerpo de la mujer y su entorno y éstos influyen en los procesos naturales o en las acciones habituales, como si el cuerpo, transformado por el flujo de sangre, tuviese la facultad de expandirse fuera de sus fronteras para modificar, de ese modo, el orden de las cosas de la vida.

> Durante las reglas –señala Y. Verdier–, como ellas no son fértiles, impiden cualquier proceso de transformación que recuerde una fecundación: pensemos en las claras a nieve, en las cremas, en las emulsiones, en las salsas, en el tocino, en todo lo que tiene que "agarrar". La presencia de las mujeres provocaría el aborto de todas esas gestaciones lentas: el tocino en el saladero, el vino en la cuba, la miel en el panal (p. 37) .

El cuerpo es similar a un campo de fuerza en resonancia con lo

[2] Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, París, Gallimard, 1979, p. 20.

cercano. En las tradiciones populares el cuerpo está unido al mundo, es una parcela inseparable del universo. Y este saber, aunque hoy sea más fragmentario, no desapareció totalmente de las zonas campesinas.

Las concepciones del cuerpo que rigen las explicaciones de los trastornos o de las enfermedades siguen siendo numerosas, y hay algunas que restituyen la condición humana a la tutela del cosmos. Así, la medicina de las firmas, como la de la teoría de Paracelso en el siglo XVI, que encontramos en las creencias populares que sostienen que un elemento mineral o vegetal puede ayudar a curar de un mal porque tiene en su forma, funcionamiento o sustancia ciertas similitudes con el órgano enfermo o con las apariencias de la enfermedad (por ejemplo, las castañas ayudan, en la India, a la desaparición de las hemorroides, el jaspe rojo detiene las hemorragias, etc.). Esta concepción se encuentra, con una forma similar, en los fundamentos de la homeopatía: visión astrológica del cuerpo que pone a los órganos bajo la influencia de los planetas a través de una trama de correspondencias: el hombre es concebido como un microcosmos. Los mismos constituyentes entran en la composición del hombre y del universo, por eso las leyes que rigen el comportamiento del hombre están basadas en las cualidades o movimientos de los astros. El que cura con las manos transmite por la imposición de las manos una energía que regenera las zonas enfermas y vuelve a poner al cuerpo en armonía con los flujos del entorno. El cuerpo humano es un campo de fuerzas sometido a alteraciones, a variaciones que el que cura puede combatir. El radiestesista, con la ayuda del péndulo, registra la energía que liberan los tejidos: interroga a su instrumento para dar el diagnóstico y, ya que conoce el código de las respuestas, le hace preguntas a las que éste responde por medio de giros. El curandero murmulla su prédica y realiza sobre el cuerpo del paciente gestos adecuados y precisos con los que cristaliza fuerzas benéficas que alivian el mal. Del mismo modo, el manosanta (que cura por las manos, el encantador de fuego, etc.) cuyo poder reside en cortar el fuego de la quemadura y curarla sin dejar ninguna marca en la piel. El curandero o el encantador de fuego, no tienen ningún conocimiento del cuerpo humano sino que disponen, más bien, de un saber-hacer adquirido gracias a la transmisión de un antiguo curandero o por un don personal. Utilizan una eficiencia simbólica, sin preocuparse por las causas de la molestia o por las modalidades de funcionamiento de los órganos. Lo único importante, desde su punto de vista, es la fe que incluyen en la acción y las plegarias que murmuran. Las creencias

populares se limitan a juzgar los efectos benéficos inducidos por estos curanderos y a solicitarlos.[3]

La integración del hombre en el holismo del universo también se ve en el contacto propicio con ciertas piedras, surgentes de agua, arroyos, árboles, lugares, dólmenes, menhires, etc., que se supone favorecen la cura de los que los buscan. La misma lógica está implícita en el recurso a los santos que curan, tradición que se está perdiendo, por otra parte, del mismo modo que la de los lugares de cura que citamos antes.

La brujería popular se refiere a la mala suerte que envían los envidiosos y que traba el cuerpo de la víctima o la hace caer en desgracia, no sólo a ella sino a la familia o bienes. El que tira la suerte, puede utilizar, para asegurar su empresa, un pedazo de uña cortada, excrementos, cabellos de la víctima. La presencia del sujeto completo está concentrada en los menudos fragmentos del cuerpo. Una "magia simpática" postula un vínculo definitivo entre elementos que alguna vez estuvieron en contacto, especialmente materias extraídas del cuerpo (uñas, etc.); una "magia por imitación" (acción sobre una muñeca que se parece a la víctima, etc.) postula que el semejante actúa sobre el semejante. A través de estas dos lógicas la carne se vuelve permeable a los sortilegios que la agreden. En la brujería popular el cuerpo no está encerrado solamente en los límites que marca la piel, sino también en todo lo que hace a la identidad social del hombre: los bienes, los seres próximos, el ganado, etc. El cuerpo no está separado del sujeto, encarna su condición y es solidario de todas las materias que provienen de él durante la vida. El fragmento corporal asegura, simbólicamente, una influencia sobre la existencia de la víctima.

A través de estas diferentes prácticas tradicionales comprobamos el mantenimiento de un vínculo simbólico estrecho entre los hombres y el medio.

El traje de Arlequín

Los saberes científicos sobre el cuerpo lo despojaron de cualquier valencia axiológica. Bajo el modelo del mecanicismo, lo hicieron

[3] Para una descripción más profunda de los saberes tradicionales del cuerpo, remitimos a Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, París, Berger-Levrault, 1979; bajo la dirección de F. Loux, "Panseurs de secret et de douleur", *Autrement*, nº 15, 1978.

plano. Esta falla antropológica fue aprovechada por otros saberes sobre el cuerpo a los que los sujetos recurren en la búsqueda, más o menos consciente, de un suplemento del alma que, de hecho, no es más que un suplemento del símbolo.

La caracterización individualista de muchos sectores de la sociedad occidental permite que los sujetos sean relativamente libres en sus elecciones, de este modo se instrumenta la sumisión formal a una serie de reglas. Todo esto tiene consecuencias en la manera en que los sujetos se representan al cuerpo. El universo racionalizado es "inhabitable" cuando falta la dimensión simbólica. El mundo desencantado aspira a nuevas espiritualidades: se ejerce un proceso de re-simbolización que a menudo funciona como un simulacro, objeto de una considerable inversión psicológica y que está basado en un amplio abanico de representaciones del cuerpo desarraigadas de su suelo original, de la filosofía y de los modos de vida que le otorgaban sentido, simplificadas, a veces, hasta llegar a la caricatura, transformadas en procedimientos técnicos... A través de la revalorización del cuerpo, el imaginario se toma la revancha. La ruptura epistemológica galileana unió el destino del cuerpo y del imaginario al considerar igualmente indignos a ambos. Se liberan con un mismo movimiento.

El hombre común proyecta sobre su cuerpo un saber compuesto que se parece a un traje de Arlequín, un saber hecho de zonas sombrías, de imprecisiones, de confusiones, de conocimientos más o menos abstractos a los que les otorga un cierto relieve. A menudo, la versión de divulgación del modelo anátomo-fisiológico es modificada por las creencias, hoy triviales, vinculadas con las ondas, la energía, los astros, etcétera. En las sociedades occidentales asistimos a una multiplicación de las representaciones del cuerpo, más o menos organizadas y rivales entre sí.

Cada uno "construye" una visión personal del cuerpo y la arma como si fuese un rompecabezas, sin preocuparse por las contradicciones o por la heterogeneidad del saber que toman prestado. Raramente, en efecto, esa representación es coherente si se comparan los elementos que la componen. Hoy, un enfermo aparece como prioritario para un médico clínico o para el especialista en el órgano o en la función que lo hace sufrir. De este modo da crédito al modelo anátomo-fisiológico del cuerpo. Pero, fiel a la tendencia de anotar en la cuenta del curandero los fracasos de la medicina, ese mismo enfermo puede recurrir luego a un hipnotizador o a un curandero; incluso ir en busca de las medicinas "blandas" y consultar a un homeópata, un acupunturista o un osteópata. Y todo esto, sin preocuparse por el hecho de que está

pasando de una visión del cuerpo a otra en total discontinuidad. El mismo sujeto puede, por otra parte, dedicarse regularmente al yoga o a la meditación zen, esperar poder iniciarse en los masajes chinos o japoneses que le ofrecen en el centro cultural del barrio. Al mismo tiempo, puede psicoanalizarse si piensa que el cuerpo cristaliza los juegos sutiles e inconscientes del deseo y de la represión.

Todos los días, el sujeto puede leer en el diario local los avisos publicitarios de especialistas que ofrecen sus servicios: hipnotizador, radiestesista, morabitos (todos alejados del punto de partida de estas prácticas y, con frecuencia, pillos y no curadores), videntes, brujas, astrólogos, parapsicólogos, etcétera.

Si, además, es un entendido de lo "psi", podrá hacer un seminario sobre bioenergía, terapia gestáltica, *re-birth*... y tantas otras terapias corporales basadas en distintos modelos teóricos.

¿Una comunidad perdida?

Las significaciones vinculadas con el hombre y el cuerpo se pusieron a flotar, a aparearse entre sí sin criterio, a injertarse mutuamente. Este movimiento no elimina las grandes *Weltanschauungen* orientales. El yoga, el chamanismo, el zen, la acupuntura, los masajes, las diversas tradiciones, las artes marciales, se redujeron a algunas simples ideas, a un puñado de fórmulas ejemplares, de gestos elementales; se convirtieron en puras tecnologías corporales. Flotan en estado de ingravidez, disponibles para cualquier corrupción.

Estos múltiples procedimientos que asedian, hoy, el mercado de la cura o de los bienes simbólicos son, no obstante, radicalmente extraños, incluso antagonistas. Pero las contradicciones de estos diferentes recursos no son percibidas por los sujetos que buscan, tan solo, la eficacia terapéutica. El hecho de que encuentren la cura a través de tal o cual concepción del cuerpo no los conduce, de ningún modo a adherir de una vez y para siempre a ésta.

Hay una tendencia demasiado generalizada a creer que el modelo del cuerpo consagrado por las referencias biomédicas es unánime. Hoy se admiten, simultáneamente, los saberes sobre el cuerpo que provienen de Oriente, de California, de una época turbulenta o de la tecnología de punta de ciertos hospitales. Se convirtieron en vestimenta cómoda que se endosa, al azar, a

actividades personales o a una búsqueda terapéutica. Aunque también es verdad que el hombre del campo de otras épocas, o incluso algunos campesinos contemporáneos, pasan del curandero al que tira la suerte, del magnetizador a la devoción a los santos curadores, sin preocuparse, tampoco, por la coherencia. Se superponen varias capas de saber con respecto al cuerpo, y el sujeto que está buscando una cura eficaz no se siente de ningún modo molesto por el hecho de pasar de un tipo de cura a otra, de acuerdo con las características de su enfermedad. Pero en el contexto tradicional, el hombre lo hace de acuerdo con las conveniencias personales y con los conocimientos empíricos dentro de un conjunto de terapias que cuentan con la conformidad del grupo por completo. Cada una de ellas forma parte del tejido social y cultural que le asegura al hombre la familiaridad de la mirada sobre el mundo. Las coherencias relativas que se revelaban en las sociedades tradicionales, las que sobreviven, quiérase o no, en las regiones rurales, se borran ante los modelos provisorios que aparecen en las sociedades modernas, más cercanos al *collage* surrealista.

El sujeto de las metrópolis occidentales forja el saber que posee sobre el cuerpo, con el que convive cotidianamente, a partir de una mescolanza de modelos heteróclitos, mejor o peor asimilados, sin preocuparse por la compatibilidad de los préstamos. La profusión de las imágenes actuales del cuerpo no deja de evocar el cuerpo en pedazos del esquizofrénico. El sujeto raramente tiene una imagen coherente del cuerpo, lo transforma en un tejido plagado de referencias diversas. Ninguna teoría del cuerpo es objeto de una unanimidad sin fallas. Como el individuo tiene la posibilidad de elegir entre una cantidad de saberes posibles, oscila entre uno y otro sin encontrar nunca el que le conviene totalmente. Su libertad como individuo, su creatividad, se nutren de esta falta de certeza, de la búsqueda permanente de un *cuerpo perdido* que es, de hecho, la de una *comunidad perdida* (véanse caps. 1 y 2).

Capítulo 5

UNA ESTESICA DE LA VIDA COTIDIANA

Cotidianeidad y conocimiento

El hecho social nunca es inmóvil, eterno y, por lo tanto, objetivable, salvo de manera provisoria. Está vivo, tejido en el interior de una red de relaciones que nunca son realmente estables, sino que siempre buscan una nueva relación. La abundancia de hechos y de gestos de la vida cotidiana lanza un desafío que es difícil de sostener. Y Georges Balandier se dio cuenta muy bien, no sin, quizás, un dejo de ironía, de que la sociología de lo cotidiano "tiene una visión negativa... tiene más precisión sobre lo que evita considerar que sobre lo que considera".[1] Lo infinito de lo cotidiano (su *in-finito* también) no es una noción teológica sino la trivial comprobación del paso del tiempo, de la acumulación, de un día a otro, de diferencias ínfimas, pero cuya acción contribuye, lenta o brutalmente, según las circunstancias, a transformar la vida cotidiana. La comprobación, también, de la complejidad del objeto, de un incansable polisemia.

La vida cotidiana es el refugio seguro, el lugar de los puntos de referencia tranquilizadores, el espacio transicional (Winnicott) del adulto. Es el lugar en el que se siente protegido dentro de una trama sólida de hábitos y rutinas que se fue creando en el transcurso del tiempo, de recorridos conocidos, rodeado por caras familiares. En ella se construye la vida afectiva, familiar, profesio-

[1] Georges Balandier, "Essai d'identification du quotidien", en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

nal, de las amistades, en ella se sueña la existencia. También en ella se amortiguan los efectos de lo político, de lo social, de lo cultural, que afectan la intimidad; en ella se los discute y se los adapta a las sensibilidades individuales. En ella, finalmente, reinan las intenciones de los sujetos, nadie se siente capitán, inversamente a lo que sucede en el campo social que impone conductas y reglas que no siempre cuentan con la adhesión de todos. Lo cotidiano erige una pasarela entre el mundo controlado y tranquilo de cada uno y las incertidumbres y el aparente desorden de la vida social.

En el sentimiento de seguridad que nace del carácter inteligible y familiar de lo cotidiano, el uso ordenado del cuerpo tiene un papel esencial. El hojear rituales a lo largo del día, debe su eficiencia a una arquitectura de gestos, sensaciones, percepciones que están incorporadas al sujeto y que lo alivian de un gran esfuerzo de vigilancia en el desarrollo de las diferentes secuencias de la vida. En la base de todos estos rituales hay un orden preciso del cuerpo. Un orden al mismo tiempo siempre idéntico y siempre, insensiblemente, diferente. El hombre está afectivamente en el mundo, sus conductas no son solamente un reflejo de su posición simbólica en la trama de las clases o grupos sociales. El humor colorea los gestos y la sensorialidad, modifica la atención que se presta a las cosas, molesta o vuelve disponible, filtra los acontecimientos. El día de hoy no es la reproducción del de ayer. Las sensaciones, las palabras, las emociones, los gestos de la víspera no se calcan para el día de hoy. Infimas diferencias se amontonan; son esenciales para la existencia del sujeto y no menos fecundas para el investigador que la trama remanente que traza un hilo rojo a través del tiempo. El estudio de lo cotidiano centrado en los usos del cuerpo recuerda que, en el paso de los días, el hombre teje su aventura personal, envejece, ama, siente placer o dolor, indiferencia o rabia. Las pulsaciones del cuerpo permiten oír cómo repercuten las relaciones con el mundo del sujeto, a través del filtro de la vida cotidiana. Este capítulo invita a realizar un intento de focalización de esta organización corporal.

El estudio de lo cotidiano es menos una ciencia que un arte, precisa que el investigador tenga cierta cualidad que le permita atender a un universo cambiante de significaciones. Así como Bachelard describe la poesía como a una función de alerta, la visión del sociólogo consiste en una especie de coloración alquímica, la que implica sacar a luz significaciones cuya familiaridad diluyó cualquier espesura. La parábola de Edgar Poe sobre la carta robada, es un capítulo clave de su manifiesto epistemológico.

Las recurrencias que tejen interminablemente la trama de lo cotidiano difuminan el relieve. Acostumbrado a su presencia, la mirada se desliza por sobre las cosas, las sensaciones o los actos sin que le digan nada. La sociología de la vida cotidiana enfrenta la trivialidad de los días como si se tratara de un exotismo olvidado. Encara con una "mirada desencantada" el yacimiento familiar del sentido, la materia prima a partir de la que, en cierto modo, se construye la vida social en su totalidad. Construye el extrañamiento en el centro de la evidencia.

La existencia colectiva está basada en un encabalgamiento de rituales cuya función es regir las relaciones entre los hombres y el mundo, y entre los hombres entre sí. A través del propio camino, cada hombre simboliza con un estilo propio la multiplicidad de situaciones con las que se encontró una y otra vez. La vida cotidiana es el lugar privilegiado de esta relación, de este encuentro con el sentido, con la comunidad del sentido, que se renueva en cada momento. La repetición de las acciones lleva a una erosión del sentimiento de espesor y de singularidad de las cosas. Lo inesperado, de acuerdo con su grado de rareza, provoca la angustia o interminables discusiones tendientes a reducir su misterio. La vida cotidiana es el lugar, el espacio transicional (Winnicott) en el que el hombre domestica al hecho de vivir y a partir del cual puede ampliar su campo de acción a través de un sentimiento de relativa transparencia.[2] Pero esta transparencia es, sin embargo, sólo el artefacto de una mirada en la medida en que no es algo dado sino algo construido.

Las modalidades del cuerpo no escapan a este efecto de transparencia. La socialización del sujeto lleva a ese monismo de la vida cotidiana, a ese sentimiento de habitar, naturalmente, un cuerpo del que es imposible diferenciarse. A través de las acciones diarias del hombre, el cuerpo se vuelve invisible, ritualmente borrado por la repetición incansable de las mismas situaciones y la familiaridad de las percepciones sensoriales. El misterio que, virtualmente, contiene el espesor del propio cuerpo está conjurado, de este modo, por la recurrencia a los mismos signos. En estas condiciones, la conciencia del arraigo corporal de la presencia humana sólo la otorgan los períodos de tensión del individuo. Entonces nace el sentimiento provisorio de una dualidad (senti-

[2] En este sentido, la vida cotidiana es el lugar (*locus*) de las múltiples dialécticas vividas (actuadas), de lo rutinario y del acontecimiento", véase Christian Lalive d'Epinay, "La vie quotidienne, essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique", *Cahiers internationnaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.

miento superficial, que es conveniente diferenciar del dualismo). Un dolor fuerte, el cansancio, la enfermedad, un miembro fracturado, por ejemplo, restringen el campo de acción del hombre e introducen el penoso sentimiento de una dualidad que rompe la unidad de la presencia: el sujeto se siente cautivo dentro del cuerpo que lo abandona. El mismo sentimiento aparece en el deseo de llevar a cabo una acción física imposible de realizar sin destreza o entrenamiento. La separación del ser amado que implica la experiencia de la soledad, es, en primer término, una prueba del cuerpo. Pero esta dualidad que experimenta el sujeto no se asocia sólo con las crisis personales, sino también con otras situaciones, como por ejemplo el flujo de sangre de las menstruaciones, o la gestación en la mujer; puede, además, vincularse con el placer en la sexualidad, la ternura cotidiana, las conductas de seducción, etcétera. Pero en el orden corporal cotidiano, estas formas de dualidad no se experimentan del mismo modo. La experiencia placentera se vive con familiaridad, naturalidad y tiende a incluir la presencia. Por el contrario, la experiencia del dolor, del cansancio, se vive siempre con una sensación de extrañeza absoluta, de irreductibilidad a uno mismo. La dualidad del dolor divide la presencia, la del placer la enriquece con una nueva dimensión. Además, la experiencia del dolor o de la enfermedad, a causa de su alteridad, implica la angustia, la incertidumbre. Todas las manifestaciones que, por su carácter insólito, afectan el monismo de lo cotidiano (la fusión entre los actos del sujeto y el cuerpo) reciben calificaciones precisas. La tarea de los especialistas (médicos, curanderos, adivinadores de la suerte, psicólogos, etc.) es reintroducir sentido allí donde éste falta, establecer una coherencia allí donde lo colectivo se inclina por ver sólo desorden. La carga de angustia inherente a las manifestaciones no habituales también se suprime y se atenúa por medio de la simbolización que se realiza con la ayuda del terapeuta.

Una de las incidencias más significativas de la socialización del cuerpo consiste en la reducción de estas dualidades que pueden afectar el sentimiento de la presencia. Por eso la simbolización de las modalidades del cuerpo desemboca en un monismo mientras el sujeto no se encuentre disociado de su arraigo habitual. Y para protegerlo de forma duradera, muchos especialistas velan por su salud. Salud cuya definición implica esta coincidencia en armonía consigo mismo que caracteriza al monismo y que se marca, en la esfera occidental, con una discreción relativa de las actividades corporales. En las condiciones habituales el cuerpo es transparente al sujeto que lo habita. Se desliza con fluidez de una tarea a otra,

adopta los gestos socialmente admitidos, se hace permeable a los datos del medio a través de un tejido continuo de sensaciones. Condición del hombre, el cuerpo no deja de producir y de registrar sentido, a través de una especie de automatismo. Desde esta perspectiva es la *coincidentia oppositorum* más asombrosa de la vida cotidiana: la evidencia olvidada, el presente-ausente cuya existencia se impone como una línea de puntos a medida que transcurre el día.

El cuerpo en situación extrema: un cambio hacia lo cotidiano

Como si se tratase de una sociología apofática, los relatos de prisioneros o deportados nos dicen con fuerza lo que no es el cuerpo de la vida cotidiana.[3] En estas experiencias límites de privación de la libertad, especialmente cuando hay que agregarles la promiscuidad de vivir de a muchos en un confinamiento al que el hombre occidental no está acostumbrado, el cuerpo comienza, de pronto, a sentir con una insistencia, una exigencia que contrasta con la experiencia anterior vinculada con lo cotidiano, y en una cultura que no le proporciona al cuerpo más que atención circunspecta.

Estas situaciones límite adquieren, entonces, un carácter revelador. En estas condiciones el cuerpo de la víctima se instaura como una especie de existencia dual. La dualidad de la experiencia corporal de lo cotidiano, casi siempre provisorio y sin consecuencias (salvo que aparezca una enfermedad o un accidente grave que altere definitivamente la imagen corporal), aparece aquí con un poder inapelable y siempre negativo. La lucha por la supervivencia que se renueva cada día, implica, en primer término una lucha contra el propio cuerpo. El esfuerzo incesante por llevar lo más lejos posible los límites de la tolerancia personal, por acallar el hambre, el frío, el resultado de los malos tratos, la falta de sueño. Más que la dualidad, experiencia finalmente familiar, la conciencia del hombre en una situación carcelaria o de campo de concentración llega, a veces, a un verdadero dualismo. El cuerpo se

[3] O, más bien, nos describen otro tipo de vida cotidiana. Veamos por ejemplo la jornada de Ivan Denissovitch. Un día entre otros, fundido en los 3.653 de su detención pero, a pesar de todo "un buen día" pues el detenido siguió conservando su dignidad personal. Véase Alexandre Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard, 1963.

somete, aquí, a una especie de autonomía, lugar geométrico de toda la servidumbre y de todos los sufrimientos. La conciencia del sujeto adquiere peso y vive la encarnación como un desgarramiento. La existencia del deportado se identifica, según la perspectiva platónica o gnóstica, con una caída en el cuerpo, que realiza, permanentemente, la *ensomatosis*. La víctima opone al cuerpo una voluntad salvaje en relación con la fuerza de carácter y con el deseo de sobrevivir. Pero el agotamiento, el hambre, las rivalidades, las vejaciones, llevan al deportado a un estado de fragilidad en el que la muerte implica muy poco. La perversa paradoja de esta situación implica, sin embargo, que el hombre del campo de concentración no puede distinguirse de los demás sin correr el riesgo de provocar una reacción de los guardias: el borramiento ritualizado del cuerpo llega, aquí, a su punto extremo. El que diferencia a su cuerpo o a su rostro de la zona gris de los otros cuerpos o rostros se arriesga a la desaparición real de su presencia en la muerte.[4] Robert Antelme recuerda que "nadie tenía que demostrar nada ante el rostro de los SS que pudiese significar el comienzo de un diálogo y que hubiese podido provocar en la cara del SS algo diferente de la negación permanente, y la misma para todos. Así, como no sólo era inútil, sino además peligroso en nuestras relaciones con los SS, llegamos a realizar nosotros mismos un esfuerzo de negación del propio rostro, perfectamente acorde al del SS".[5] O esta terrible frase sobre el rostro, el lugar más humano del hombre: "la humedad del ojo, la facultad de juzgar, eso es lo que da ganas de matar. Hay que ser liso, tierno, ya inerte, cada uno lleva a sus ojos como un peligro" (p. 241). La lógica asesina de los campos convierte a cada deportado en la realidad única de su cuerpo y suprime, deliberadamente, los otros rasgos de la condición humana. La reducción de los cuerpos a jabón o a humo es el punto máximo de este mecanismo sin fisuras.

Las incesantes pulsaciones del cuerpo que la experiencia libremente consentida y tranquila de la vida cotidiana diluye en la conciencia del sujeto se convierten, en el contexto del campo de concentración, en un hecho vital, imposible de silenciar. La primera frase del testimonio de Robert Antelme es significativa: "Fui a hacer pis" (p. 15). Y Georges Hyvernaud, que sufrió un largo cautiverio en un *stalag*, escribe, como si fuese un eco:

[4] Un análisis profundo de este aspecto puede verse en David Le Breton, "L'homme défiguré: essai sur la sacralité du visage", *Les temps modernes*, N° 510, enero de 1989.

[5] Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, coll. "Tel", 1957, p. 57.

> Hombres juntos. Hombres que comen, que digieren, que eructan, que refunfuñan juntos, que van juntos al baño.[6]

La promiscuidad pone en evidencia rasgos de la vida del cuerpo que no se mencionan, en principio, en los relatos de la vida cotidiana, en las biografías o en las novelas, por temor al mal gusto.[7] Se necesita, en efecto, una mirada infrecuente y no una mirada familiar para que la vida personal del cuerpo se vea afectada por un indicio despreciativo. Sin embargo, toda la vida del sujeto está bajo el signo de estas manifestaciones corporales comunes, sin las cuales sería un autómata, un simulacro perfectamente higiénico.

Pero el hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como a un objeto muy especial, por supuesto más íntimo que los demás. La identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo. La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo (*infra*). Y este anclaje de la presencia tiende a ser ritualmente borrado. El lugar del cuerpo en los rituales de la vida cotidiana es el del claroscuro, el la presencia-ausencia. Como el hombre no podría distinguirse del cuerpo que le da forma y rostro, éste está infinitamente presente en el origen de todas las acciones humanas, pero como los rituales tienden a escamotear el sentimiento de la presencia, como una pizarra mágica en la que el cuerpo se muestra mientras desaparece, el cuerpo está infinitamente ausente. En otro capítulo analizamos como borramiento ritualizado del cuerpo al movimiento social que regula la cuestión de la ambivalencia del cuerpo en las sociedades occidentales. Salvo que una característica insólita marque por sí misma o por la mirada de los otros una

[6] Georges Hyvernaud, *La peau et les os*, Ramsay, 1985, p. 63.

[7] Otro indicio de este borramiento ritualizado del cuerpo en la vida social: a través de un implícito pacto de alianza con el lector, a menudo, en las ciencias sociales se evita evocar ciertos datos propios del cuerpo (higiene, micción, excreción, etc.). No sería posible hablar de ciertas cosas sin romper la convención tácita, pero bien establecida, del saber-vivir. Se puede hablar de todo menos de las reglas del pedo, del eructo, de la digestión... En la literatura y en el cine también reina esta regla tácita de que no es digno hablar de ciertos momentos de la vida del cuerpo. A la inversa, la literatura de las cárceles, de los campos, está hecha de todo lo reprimido que, en el contexto global del encierro y de la promiscuidad, pierde un aspecto esencial.

forma de insistencia que el campo social no simboliza: juego con los rituales introducido por los subgrupos (peinado, vestimenta punk, etc.) o una imposibilidad de adherir a ellos (discapacidad física, obesidad, etcétera).

A Georges Hyvernaud le asombró, en el *stalag* en el que pasó varios años de su vida, la irrupción de las manifestaciones del cuerpo en la vida colectiva y, para caracterizarla, utiliza el lenguaje del dualismo:

> Al menos los baños resumen mejor nuestra condición. Mejor que las chinches. Son más completos, más significativos... y nos imaginábamos que teníamos un alma, o algo que se le acercaba. Estábamos orgullosos de eso. Nos permitía mirar desde arriba a los monos y a la lechuga. No tenemos alma, sólo tenemos tripas. Nos llenamos bien o mal y luego vamos a vaciarnos. Esa es toda nuestra existencia. Hablábamos de dignidad. Creíamos que estábamos aparte, que éramos uno mismo.[8]

O en otra parte, más explícitamente, observa:

> no tenemos más que estos combates irrisorios con el cuerpo. La vida del cuerpo invade toda la vida. Es así. Toda, o casi toda la vida. Salvo que aún queden algunos viejos recuerdos deshilachados. Y también terminan por gastarse y, entonces, no habrá nada más que el cuerpo, las picazones, los cólicos, las constipaciones, las hemorroides, las pulgas y las chinches, lo que le ponemos adentro, lo que sale, lo que lo ataca, lo que lo roe, lo que lo destruye (p.79).

El prisionero vive amenazado, una experiencia gnóstica sin el recurso de la trascendencia; su condición humana se identifica con, solamente, una *ensomatosis*.

En la vida cotidiana, el relieve del cuerpo se suaviza y el sujeto vive en una relación de transparencia consigo mismo. El cuerpo sólo le plantea dificultades provisorias e, incluso, las preocupaciones a las que se enfrenta, nunca lo llevan a ese sentimiento límite de estar clavado a un cuerpo cuya vida secreta se volvió, hipócritamente, en su contra. Aun cuando, a veces, enfermedades graves, fuertemente connotadas en el plano imaginario como por ejemplo el cáncer y el sida puedan conducir a este tipo de representación. La evidencia familiar del cuerpo (el de los demás o el de uno) lo hunde en una discreción de la que sale sólo por momentos.[9] De aquí el asombro de la joven heroína de la novela de Carlo Cassola. Cuando va con el padre y dos compañeros al juicio en el que su novio puede llegar a ser condenado a una larga prisión, tiene, de pronto, la revelación de que, a pesar de su gran dolor, la vida continúa y, especialmente, las actividades del cuerpo.

> sin sospecharlo, se había alejado unos cien pasos. Al volverse, vio a los dos hombres que orinaban en la banquina, antes de volver a subir al auto. Incluso en los momentos más trágicos de la vida hay que satisfacer las necesidades elementales: esos dos orinaban, el padre dormía; en cuanto a ella, tenía tanta hambre, que ya no podía esperar a llegar para tomar el desayuno.[10]

Silenciosamente, a través del flujo de los sentidos y de los gestos, las modalidades del cuerpo acompañan la presencia humana, en cierto modo, se funden con ella orgánicamente.

La respiración sensorial de lo cotidiano

En las condiciones normales de la vida, una corriente sensorial ininterrumpida le otorga consistencia y orientación a las actividades del hombre. Especialmente las imágenes o los sonidos que son los sentidos que cubren, permanentemente, el campo perceptivo. Por supuesto que el sujeto está lejos de tener una conciencia exhaustiva de los *stimuli* que lo atraviesan. Si no, la vida sería imposible. En el desarrollo de la vida cotidiana, la atención del sujeto filtra sólo una espuma sensorial e innumerables *stimuli* no acceden a la conciencia. Un fondo sonoro y visual acompaña los desplazamientos de los hombres, la piel registra todas las fluctuaciones de temperatura, todo lo que la toca de manera estable. Aun cuando el olfato y el gusto parezcan los sentidos menos sobresalientes, no dejan de estar presentes en la relación que el sujeto establece con el mundo. Pero es a causa de los efectos psicológicos provocados por el hecho de quedar fuera del circuito que el universo sensorial muestra hasta qué punto se ejerce de una

[8] Georges Hyvernaud, *op. cit.*, p. 53.

[9] Esto no sucede, evidentemente, en el caso de un "amor nuevo" (Franceso Alberoni) en el que se le presta una atención extrema al cuerpo del otro, con el deseo de absorberlo, o cuando se enferma un ser cercano y escrutamos en el cuerpo todos los signos susceptibles de establecer un diagnóstico.

[10] Carlo Cassola, *La ragazza*, "Livre de poche", p. 276.

manera permanente y absoluta, mientras el hombre se mantiene vivo, independientemente de la conciencia que pueda tener de él. La psicología espacial o, la más reducida, de los torturados, conoce lo que se denomina como "hambre sensorial", resultado de la insuficiencia de *stimuli* percibidos por el sujeto aislado sensorialmente. La prueba que soporta el sujeto hace peligrar su equilibrio psíquico. Cierta cantidad de experiencias sobre este tema fueron realizadas en laboratorio;[11] éstas muestran que, cuando los datos sensoriales son neutralizados por una u otra razón, poco a poco aparecen alucinaciones para saciar esta "hambre", pero someten al psiquismo a una prueba dura y no pueden proseguir indefinidamente. La privación sensorial se convirtió rápidamente en una técnica de "tortura propia", tendiente al quebranto psíquico del sujeto a partir de la negación metódica de las funciones sensibles del cuerpo. En este caso también, una sociología apofática puede sostener que el hombre no podría vivir sin esta continuidad orgánica entre las percepciones sensoriales y el entorno inmediato.

El flujo de lo cotidiano, con sus costumbres escandidas, tiende a ocultar el juego del cuerpo en la aprehensión sensorial del mundo que lo rodea o en las acciones que el sujeto realiza. Situar el cuerpo a través de las pulsaciones de la vida cotidiana es insistir en la permanencia vital de las modalidades propias, en el carácter mediador entre el mundo exterior y el sujeto. La experiencia humana, más allá del rostro insólito que adopte, está basada, por completo, en lo que el cuerpo realiza. El hombre habita corporalmente el espacio y el tiempo de la vida. Pero, como ya lo hemos dicho, la evidencia de la exposición eclipsa el dato. El primero que supo darle un lugar eminente al cuerpo en la vida cotidiana y que realizó una preciosa descripción del mismo fue Georg Simmel. En su *Essai sur la sociologie des sens*, observa que las percepciones sensoriales, con las características que matizan a cada una, forman el basamento de la vida social. Pero la aprehensión sensorial del mundo no se limita al conocimiento de esos rasgos, cierta cualidad afectiva se entremezcla estrechamente a su acción. La información que los sentidos perciben es, por lo tanto, también connotativa, da cuenta, a su manera, de la intimidad real o supuesta del sujeto. La vida cotidiana está, de este modo, plagada de calificaciones que atribuimos a las personas con las que nos cruzamos. Un halo emocional atraviesa todos los intercambios y se apoya en las entonaciones de la voz, la calidad de la presencia, las maneras de ser, la puesta en escena de la apariencia, etc. Los intercambios de miradas son los más significativos y esto tanto más cuanto que la vista es el sentido privilegiado de la modernidad. La mirada testimonia cómo los sujetos toman parte, emocionalmente, en el intercambio, únicamente por medio de reparar en ciertos signos, más o menos explícitos, que el interlocutor ofrece: la simpatía o la antipatía, la desconfianza o la confianza se pueden leer en el intercambio. "Al bajar los ojos –dice Simmel– le quito al que me mira un poco de la posibilidad de descubrirme."[12] La mirada, en efecto, se apodera de la cara del otro y obliga a llegar a una conclusión sobre su intimidad y, al mismo tiempo, sobre el placer que el intercambio le provoca. Existe también la mirada que se pasea por la muchedumbre o por el salón del café, la emoción secreta a la que cantaron, en otro tiempo, Baudelaire o Nerval, cuando un rostro le provoca al paseante un recuerdo misterioso, una intimidad inmediata, que nada permitía presagiar. Hay mucha gente que acecha las emociones. La aprehensión por medio de la mirada convierte al rostro del otro en lo esencial de la identidad, en el arraigo más significativo de la presencia. El encuentro entre los sujetos comienza, siempre, por la evaluación del rostro. El primer tiempo es aquel en el que se cruzan las miradas y en el que se aprecia, respectivamente, la cualidad de las presencias. De este primer contacto dependen, a menudo, la tonalidad del intercambio y su desenlace. Contacto, pues, en efecto, la mirada está emparentada con el tacto, con una especie de palpación visual recíproca, a veces tan breve que sirve para la formación de una opinión. La voz también condensa, a su modo, la cualidad de la presencia del sujeto, pero de una manera más alusiva. Por el contrario, Simmel señala ajustadamente que "el ojo nos da, además, la duración del ser, el sedimento de su pasado en la forma sustancial de sus rasgos, de manera que vemos, para decirlo de algún modo, la sucesión de los actos de la vida que surgen, ante nosotros, al mismo tiempo". Simmel, por supuesto, se adelanta un poco y se olvida de que, con frecuencia, la apariencia es más sutil que las máscaras, pero que es posible encontrar, en este caso, todo un imaginario del encuentro sobreentendido en los indicios visuales o auditivos e, incluso, olfativos, en el interlocutor. Más allá del intercambio formal entre los sujetos, se desarrolla otro intercambio con mayor pregnancia, en una

[11] Véase, por ejemplo, Lebedev y Gagarine, *Psychologie du cosmos*, Ed. de Moscou.

[12] Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", en *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, p. 228.

especie de sueño despierto, de ensoñación, en el que el cuerpo del otro, su estésica, es el soporte de un estrato de imágenes. Probablemente lo esencial de cualquier encuentro resida en este imaginario. Las modulaciones del rostro o de la voz, lo gestual de la interacción, los ritmos personales le dan arraigo al encuentro y lo orientan con una línea de fuerza más eficaz que dirige el contenido estrictamente informativo de la conversación.

Debemos recordar que Simmel también observó cómo el marco social influye en las orientaciones sensoriales. Las estructuras urbanas favorecen una utilización constante de la mirada. El espectáculo muy diferenciado de la ciudad (vidrieras, circulación de peatones y de vehículos, el kaleidoscopio de las veredas, etc.) apela a la vista del hombre que allí vive. Enfrentado a los ruidos de los automóviles o de los trabajos, el oído no es un sentido gratificado en el contexto de la ciudad, así como el tacto o el olfato, más perturbados que desarrollados. La vida social urbana induce a un crecimiento excesivo de la mirada y a una suspensión o a un uso residual de los otros sentidos, cuyo uso pleno el hombre sólo encuentra en los límites del hogar.

El dominio de la mirada

La mirada es, hoy, la figura hegemónica de la vida social urbana. Simmel ya lo había presentido, a comienzos de siglo, cuando señaló que "si se comparan las relaciones entre los hombres de las grandes ciudades con los de las pequeñas, aquéllas se caracterizan por una marcada preponderancia de la actividad de la vista por sobre la de la audición. Y no sólo porque en las ciudades pequeñas los encuentros que se producen en la calle son, casi siempre, con personas conocidas con las que se intercambia una palabra, y cuyo aspecto reproduce toda la personalidad –no solamente la personalidad aparente– sino, ante todo, a causa de los medios de transporte público...". [13]

[13] Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", en *Sociologie et épistémologie, op. cit.*, p. 230. Simmel continúa: "Antes del desarrollo que adquirieron los autobuses, los trenes, los tranvías, en el siglo XIX, la gente no tenía la ocasión de poder, o de deber, mirarse recíprocamente durante minutos u horas, de manera continua y sin hablarse. Los medios modernos de transporte ofrecen únicamente al sentido de la vista, con mucho, la mayor parte de todas las relaciones sensoriales entre hombres, y esto en una proporción que crece cada vez más, lo que debe cambiar, de cabo a rabo, la base de los sentimientos sociológicos generales. El hecho de que un hombre que se presenta exclusivamente a la vista revista un carácter enigmático más marcado que el hombre cuya presencia se revela por medio del oído, tiene, con seguridad, su parte en este estado de inquieta incertidumbre, en este sentimiento de desorientación con respecto al conjunto de las vidas, este sentimiento de aislamiento, este sentimiento de que, en todos lados, nos enfrentamos a puertas cerradas."

La mutación de la condición de los sentidos y la gradual autonomía de la vista no escaparon, tampoco, a un agudo analista de la ciudad como W. Benjamin. En sus reflexiones sobre la fotografía comprueba, a su vez, que:

> perfeccionar y hacer más aguda la aprehensión de las fisonomías se convierte en una necesidad vital. Vengamos de la derecha o de la izquierda, tendremos que acostumbrarnos a que nos miren, vengamos de donde vengamos. Y, por nuestra parte, miraremos a los otros.[14]

Cum grano salis, esta comprobación sigue siendo pertinente. En la esencia de la ciudad figura el hecho de que los que pasan se miren (con diferentes proxemias de acuerdo con el lugar). Pero la vida social occidental lleva esta lógica, actualmente, demasiado lejos, a través de los imperativos de la arquitectura que privilegian la visibilidad: largos pasillos en perspectiva, pisos separados que caen en una explanada, halls desnudos, cerramientos opacos reemplazados por vidrio, torres, etc.; o planes de circulación peatonal y vehicular, creciente urbanización, acondicionamiento de los bosques, de las orillas de los ríos, de los lagos, del litoral, de las montañas, tala de bosques, etcétera. Puesta al día y explotación sistemática de todos los datos "turísticos" potenciales; o, inclusive, el uso cada vez más común de los largavistas en las playas o de la televisión en el espacio doméstico, el desarrollo de las técnicas de espionaje por satélite, etcétera. Las altas torres que se erigen por encima de las ciudades o barrios en los alrededores, vigías anacrónicos de un mundo que, de todos modos, parece que no tiene nada más que ocultar. Son el último toque de una sobreexposición, sin duda inevitable, del espacio social. La mirada se convirtió en el sentido hegemónico de la modernidad. La proliferación de cámaras de video en los negocios, las estaciones de tren, los aeropuertos, los bancos, el subterráneo, las fábricas, las oficinas, ciertas calles o avenidas, etc., muestra una derivación de la mirada hacia una función de vigilancia, de la que nadie ni nada escapan.

[14] Walter Benjamin, "Petite histoire de la photographie", en *Poésie et révolution*, París, Denoël, 1955, p. 29-30.

Otros rasgos, vinculados con la obligación de regular la circulación de los peatones y de los automóviles, contribuyen a amplificar la importancia de la mirada. Las indicaciones escritas o icónicas se multiplican, proliferan hasta llegar a la confusión. La vigilancia se vuelve necesaria para que la existencia no peligre en este laberinto de signos.

Cada vez más, observamos al mundo a través de pantallas, no sólo las de los aparatos audiovisuales conocidos (televisión, video, pantallas de computadoras, etc.). También el parabrisas del auto o la ventanilla del tren nos ofrecen un desfile de imágenes carentes de realidad, cercanas a las precedentes, los edificios altos, los grandes barrios, las torres, etc., nos ofrecen una vista hacia el exterior que no deja de estar subordinada a la mirada escénica. "La torre de cuatrocientos veinte pisos que sirve de proa a Manhattan –escribe Michel de Certeau– sigue construyendo la ficción que crea lectores, que hace visible la complejidad de la ciudad y fija, como en un texto transparente, su opaca movilidad. La inmensa texturología que tenemos bajo nuestros ojos ¿es otra cosa que una representación?".[15]

No es necesario ir a New York para experimentar esta sensación. En cuanto la mirada se aleja lo suficiente del suelo y supera el techo de las casas, para dominar el espacio, el individuo siente la extrañeza de su posición, y percibe su presencia en el mundo dentro de una especie de simulacro.[16]

En algunos barrios este sentimiento crece a causa del vacío que rodea a los edificios colocados, como si fuesen cubos, es un espacio aséptico. Finalmente, los barrios, inclusive las ciudades, racionalmente concebidos, en donde todo es funcional, parecen rechazar al hombre y a su experiencia personal. Es agradable mirar la maqueta de Brasilia, con su forma de águila y sus bloques regulares, geométricos. Vista desde un avión es fascinante. Pero para el hombre de la calle, es algo que de algún modo expulsa, himno a la mirada abstracta (geométrica), es hostil a los otros sentidos y al deambular de los que caminan. Es una ciudad a la que se va a *hacer* algo, pero que no se *recorre*. Es muy conocida la humorada de ese cosmonauta soviético que estaba de visita en Brasilia y que

[15] Michel de Certeau, "Pratiques d'espaces", en *Traverses*, No 9, Villes paniques, p. 5.

[16] Philippe K. Dick produjo la novela más atrapadora sobre el tema de la sobreexposición del espacio, sobre la trivialización de la mirada: *Substance-mort*, París, Denoël, 1978. Para la importancia sociológica de la obra de Dick, véase David Le Breton, Philip K. Dick, "Un contrebandier de la science-fiction", *Esprit*, nº 10, octubre de 1988.

declaró a sus huéspedes que no había pensado en llegar tan rápido a Marte.

Más allá del ruido y de los olores desagradables, la experiencia sensorial del hombre de la ciudad se reduce, esencialmente, a lo visual. La mirada, sentido de la distancia, de la representación, incluso de la vigilancia, es el vector esencial de la apropiación que el hombre realiza de su medio ambiente. Podríamos, sin ninguna duda, analizar como una respuesta a la funcionalización de la mirada en las ciudades modernas, ciertas prácticas que aparecieron en los Estados Unidos en los años sesenta: los graffitis y, sobre todo, el arte mural. Una tentativa por devolverle sentido, por encontrar una frescura de la mirada en el lío de colores y en el estilo del grafismo. Los primeros graffittis aparecieron en 1961 en los barrios más pobres de New York. Primero estaban destinados a indicar las coordenadas de los traficantes de drogas, pero esta práctica cambia de a poco y se transforma en una afirmación colectiva de identidad. El subterráneo vive, así, una llamativa transformación. Signos multicolores devoran los muros, se responden mutuamente de un edificio a otro. Asimismo, el arte mural introduce motivos y colores en el espacio demasiado funcional de las ciudades. Por supuesto que se sigue apelando a la mirada, pero el régimen ya no es el mismo. Un cambio lúdicro la acerca a un cuerpo más completo que rechaza el tejido urbano. El gesto, colectivo o individual, que se apropia de las franjas de espacio para imponer una impronta, marca una forma de resistencia a la estructura de la ciudad y a las condiciones de vida impuestas por su organización. En esto encontramos un deseo de restituir a la mirada el lugar de la exploración, del descubrimiento, de la sorpresa. Durante un instante la mirada se sustrae a la fascinación, se sumerge en el juego de los sentidos. Al cuerpo se le otorga una prórroga. El usuario de la ciudad dispone, nuevamente, de cierto espesor del mundo.

El triunfo de la arquitectura y del urbanismo racionalista que es la afirmación de una sumisión de la ciudad a la circulación de los vehículos, nunca fue bueno para la experiencia corporal del hombre. "El trazado orgánico de los viejos barrios" (C. Petonnet) que inducía al paseo, estimulaba la sensorialidad, la convivencia, multiplicaba los espacios de encuentro, las sorpresas, se desdibuja cada vez más.

Las calles peatonales constituyen un intento por devolverle al hombre de la ciudad una latitud sensorial y vehicular más amplia, un intento por restaurar en los centros de las ciudades una dinámica corporal que el flujo de automóviles y la exigüidad

frecuente de las veredas permiten cada vez menos. Si el hombre de la ciudad quiere vivir una intimidad mayor con su cuerpo, además de los campos deportivos, los gimnasios, etc., encuentra en el campo la posibilidad de pasear sin rumbo fijo y desplegar diferenciadamente los sentidos, establecer una relación física con los lugares que recorre.

La ciudad dejó de ser un espacio de callejeo para convertirse en una trama de trayectos que es necesario llevar a cabo en "la dirección de circulación obligatoria" (P. Virilio). Una de las primeras cosas que le llaman la atención al inmigrante (o al viajero que vuelve de Africa o de Asia, por ejemplo) es lo rápido que caminan los peatones en las ciudades. Un joven inmigrante senegalés recuerda de este modo su primer viaje en subterráneo: "Eh, tranquilo, se apuran como locos." Mi amigo me explicó: "Es así acá. Todo el mundo se apura." Era por la tarde, cerca de las cinco. Era la hora en la que todos volvían del trabajo. Dije: "Pero hay gente que me atropella. Me golpean." Me contestó que no, que atropellaban porque estaban apurados... Pregunté: "Pero ¿qué es esto? ¿La guerra?" Mi amigo me dijo: "No, no es la guerra, es la gente que se apura para llegar a la casa."[17]

Para el hombre apurado lo único que importa es la mirada, su propio cuerpo constituye un obstáculo para avanzar. Las sociedades occidentales reemplazaron la rareza de los bienes de consumo por la rareza del tiempo. Es el mundo del hombre apurado.

Los lugares en los que se vive

Los occidentales viven en muchos tipos de casas. Sin embargo, podemos apuntar que las habitaciones que componen los grandes barrios, las ciudades-dormitorio, las torres, etc., son más "maquinas de vivir" (Le Corbusier) que prolongaciones materiales de lo corpóreo humano. Espacio y hábitat sin calidad para un hombre sin calidad. Cada pieza tiene un destino unívoco, los cerramientos delgados no detienen los sonidos de una casa a otra. Nos encontramos con una fuente de promiscuidad y con el conflicto entre vecinos. Autoritario, el espacio habitado se convierte, entonces, en productor de comportamiento.

[17] Oumar Dia y Renée Colin-Nogues, *Yâkâré, l' autobiographie de Oumar*, París, Maspero, 1982, pp. 118-19.

> Como ribete de las ciudades (estos edificios) son como frágiles construcciones de ferias internacionales, monumentos levantados al progreso técnico, que invitan a deshacerse de ellos luego de un breve período de uso, como nos deshacemos de las latas de conserva vacías.[18]

En estos lugares, "la casa se volvió una especie de carpa, pero el que la habite no goza de la libertad del nómade" (Ernest Junger). Allí, los juegos de los niños, sus necesidad de desgaste físico, se ven reducidos por la cantidad de prohibiciones que limitan el espacio en el que viven. Los peligros que los rodean (como por ejemplo la circulación de los autos), los lugares muy pequeños, la presencia de pasto y de jardines, los coches estacionados, los juegos colectivos. Los gritos de los niños son motivo de conflicto entre vecinos, así como el uso de motocicletas o motos, ya que no se encara ninguna medida para amortiguar el ruido en la concepción de los edificios. Incluso, a veces, el simple placer del ejercicio físico está impedido. El tamaño reducido de las habitaciones de las casas impide los desplazamientos, les impide aislarse un rato, crea rivalidades entre hermanos, tensiones en la familia. Los viejos ya no tienen un lugar en estas casas más chicas que las de antes, que a menudo impiden que se pueda acompañar a los enfermos o a los moribundos, la presencia de los seres queridos en la cabecera del que sufre.

La vida social que mide con celo el espacio hace necesaria la hospitalización de los enfermos o de los ancianos que, sin embargo, habrían podido seguir recibiendo los cuidados en su domicilio o terminar su vida rodeados por la familia.

En estas habitaciones el cuerpo se reduce a una suma de necesidades arbitrariamente definidas, el cuerpo se asimila a una forma pura, fuera de toda forma de existencia, sin historia, sin cualidades, simple volumen. Es concebido para "funcionar" en un espacio y no para vivir en él. Hasta los materiales industriales excluyen al cuerpo. No le otorgan importancia a la historia, no se enriquecen con el transcurso del tiempo, son atemporales, no le otorgan ninguna importancia a la memoria. Son indiferentes, neutros, no tienen olor. A. Mitscherlich percibió con claridad una neurosis corriente en el nivel de vida cotidiano, engendrada por estos lugares funcionales.

> Un espacio que rechaza no puede producir más que reacciones

[18] H. Horkheimer y T. Adorno, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1947, p. 129.

compulsivas de apropiación: como testigos podemos tomar la manía del lustrado y del orden.[19]

El cuerpo, que se transparenta como una filigrana en este tipo de casa y en ciertos tejidos urbanos totalmente dominados por la circulación de los automóviles, parece un simulacro: cuerpo funcionalizado, racionalizado, recortado según una ideología de las necesidades que lo separa en pedazos y lo priva de la dimensión simbólica que lo envuelve. El cuerpo vivo se siente, a menudo, incómodo. De este hecho da cuenta, en otro plano, el aumento de los accidentes cuyas víctimas son los peatones y los ciclistas y, especialmente, los chicos y los viejos. ¿Cuerpo supernumerario? El cuerpo se convierte, a veces, en la u-topía de la ciudad e, incluso, de la casa.

Allí donde reina la funcionalidad de la casa o del espacio urbano se reduce la experiencia sensorial y física, o se desliza hacia la molestia, y se convierte, al final, en algo incómodo. Cuando Hölderlin dice que el hombre habita poéticamente, subraya la necesidad de un imaginario de la casa, del barrio. Y este suplemento en el que se construye el placer de existir en un lugar en el que uno puede reconocerse es casi inexistente para el hombre occidental.

En una casa tradicional, por el contrario, podemos decir que la totalidad de la experiencia sensorial adquiere dignidad. Llena de olores, de sonidos, de voces, de experiencias táctiles por los materiales de que está hecha. Es una especie de "cuerpo no orgánico del hombre" (Marx), que lo protege del medio ambiente exterior y favorece la convivencia de la familia o del grupo. Datos visuales, olfativos, fónicos, kinésicos, táctiles, auditivos, etc. jalonan la relación del sujeto y el hábitat. Bachelard escribió hermosas páginas sobre la casa, según él, "uno de los mayores poderes de integración por medio de los pensamientos, los recuerdos y los sueños de los hombres... excluye las contingencias, multiplica los consejos de continuidad. Sin ella, el hombre sería un ser disperso".[20] La casa y el espacio social tradicionales inscriben al hombre en un universo construido a su escala. Prolongación del cuerpo construida por el hombre, extensión cultural del cuerpo; el lugar que habita le garantiza, al mismo tiempo, una seguridad física y moral. Espacio de exploración para el niño, especialmente

[19] Alexandre Mitscherlich, *Psychanalise et urbanisme*, Gallimard, 1970, p. 159.

[20] Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, 1957, p. 27.

en los lugares secretos: el sótano o la bohardilla. Espacio sensorial diferenciado, que promueve el desarrollo de la imaginación, el establecimiento de la feliz intimidad.

Ruidos

La vida cotidiana está, también, plagada de sonidos: voces y movimientos de la gente cercana, aparatos domésticos, radio, televisión, discos, crujido de madera, canillas, ecos de la calle o del vecindario, campanilla del teléfono, etc. Una red de sonidos impregna continuamente el curso de la existencia y le da un aspecto familiar. Pero, en general, el ruido aparece como algo desagradable para la conciencia de los contemporáneos. El ruido es lo que más molesta al hombre en su cotidianeidad, es el sonido elevado al rango de *stress*. La mitad de las quejas sobre polución sonora están vinculadas con el ruido: ladridos intempestivos de perros (incluso en la ciudad) o televisión, radio, o música demasiado fuertes. Es más difícil circunscribir la circulación ininterrumpida de los autos, el paso de los camiones, los trabajos en la calle, los sistemas de alarma que se disparan sin razón, las sirenas de las ambulancias o de la policía, el ruido de las cortadoras de césped, etc. Rilke, en París, a principio de siglo, ya describía la efervescencia sonora que no se interrumpía ni siquiera de noche:

> Pensar que no puedo dejar de dormir con la ventana abierta. Los tranvías marchan resonando por la habitación. Los autos pasan por encima de mí. Una puerta se cierra en algún lado, un vidrio se cae restallando. Oigo las risas de las carcajadas, la risa ligeramente ensordecida de las lentejuelas. Luego, de pronto, un ruido sordo, apagado... alguien sube la escalera. Se acerca, se acerca sin parar, está aquí, está mucho tiempo aquí, sigue. Y de nuevo la calle. Una mujer grita: "Ah, cállate, basta." El tranvía eléctrico llega, agitado, pasa por encima, más allá de todo. Alguien llama, la gente corre, se recupera, un perro ladra. ¡Qué alivio, un perro! Cuando se acerca la mañana hasta hay un gallo que canta, y un delirio infinito. Luego, de golpe, me duermo.[21]

La vida social adquiere relevancia por un fondo sonoro que no cesa

[21] R. M. Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, París, Seuil, col. "Point", 1966, p. 12

nunca. La concentración urbana, aliada a la omnipresencia de los medios técnicos (autos, autobuses, motos, motocicletas, subterráneo, etc.) transforma esta trama en ruido.

La casa parece, en principio, desde este punto de vista, una zona privilegiada en la que se amortiguan los ruidos externos y en la que se cobijan los sonidos familiares que contribuyen a darle al hombre un sentimiento de seguridad personal.

La única manera en que se soportan las informaciones acústicas que nos llegan es cuando provienen de nosotros o cuando no podemos actuar sobre ellas. Del mismo modo que no nos molestan los olores corporales propios, no percibimos como molestos los ruidos que producimos. Son siempre los otros los que hacen ruido.

El silencio, e incluso el confort acústico son, hoy, sensaciones raras. Salvo, a veces, los parques o los cementerios, los lugares de la ciudad son ruidosos, las casas aíslan con dificultad el ruido de afuera que se filtra. Hasta los hospitales quedaron atrapados en las redes del ruido. A veces, en las calles o en los barrios, las propagandas comerciales difunden sus juegos o música por altoparlantes. El ruido es la polución más insidiosa de las engendradas por la modernidad y de la que es más difícil defenderse. Un ruido, es decir, un sonido superior a las frecuencias de la voz humana e inesperado, provoca un sobresalto, moviliza en seguida una actitud vigilante, un estado de alerta cargado de desagrado si continúa en el tiempo.

Frecuentemente, el acostumbramiento al ruido desactiva la agudeza auditiva y la molestia. Así sucede en algunos talleres en los que los obreros terminan por acostumbrarse, a pesar de la cacofonía de las máquinas. Nos acostumbramos a una fuerte intensidad sonora, terminamos por trabajar, escribir, leer, comer, vivir en un lugar ruidoso. Pero la experiencia muestra, sin embargo, que cuanto más se expone a los niños al ruido, menos facilidad tienen para aprender a leer. Un alto nivel sonoro constante en el entorno les impide decodificar los signos y asociarlos con un sentido preciso. Lo que parece una defensa eficiente del cuerpo frente a una invasión se convierte en una desventaja con vistas a una mejor integración social. Una existencia que no puede defenderse del ruido está sometida a un *stress* constante, a un estado de excitación del que no siempre es consciente. En este sentido, el ruido es tan intolerable como el silencio absoluto de la carencia sensorial.

Aunque de todos modos una sobrecarga sonora afecta poco al organismo, el ruido es un problema de apreciación personal, no es un dato objetivo. El juicio individual acentúa o atenúa los efectos

posibles del *stress* sonoro. Los adeptos al *walkman* escuchan música sin filtrado aéreo y en una frecuencia alta. Se construyen una muralla sonora y avanzan en una especie de burbuja acústica. Lo que para uno es ruido para el otro es acompañamiento sonoro familiar. La noción de ruido es un juicio de valor respecto del *stimulus*. Bachelard, por ejemplo, cuenta que, un día de trabajo, se defendió de la agresión de los taladros que se usan en las calles imaginándose que eran pájaros carpinteros del campo. Desactivado por medio de la significación y del valor que se le atribuye, el ruido es aceptado, integrado sin dificultades a lo cotidiano.

Una proxemia simbólica entra también en juego en las percepción de los sonidos externos. Apenas filtrado por un cerramiento muy delgado, el ruido de un aparato de televisión con el volumen no muy alto puede ser vivido como una agresión para el vecino cansado que intenta dormirse; mientras tanto, el ruido de los autos en la calle, de una frecuencia considerablemente mayor, dejó hace tiempo de molestarlo. El ruido es la presencia indeseable del otro en el centro del dispositivo personal. Es una invasión sonora que le impide al sujeto víctima sentirse en su casa protegido en su entorno personal. Gritos de niños, el paso de una motocicleta, la aspiradora o la radio del vecino, son percibidos como agresiones insoportables que, a veces, traen consecuencias graves (altercados, insultos, etc.). La víctima del ruido siente que su esfera íntima es porosa, y que está, sin cesar, amenazada por el otro. Ya no puede descuidarse.

Desde hace algunos años, las empresas y las agencias de publicidad se dieron cuenta del valor necesario del silencio en la vida cotidiana, un tanto acechada por el ruido. Hoy la gente se fija en que el motor de un auto no haga ruido, en que los aparatos domésticos o las cortadoras de césped sean silenciosos. El argumento del silencio es un recurso comercial eficaz. Se insonorizan las casas, las oficinas, los talleres; se atenúa el ruido de las máquinas en algunas empresas; no se soporta más que el motor del auto impida la charla y uno siente temor de que los vecinos oigan el ruido de la cortadora de césped el domingo por la mañana. El confort acústico se convirtió en una zona crítica de la sensibilidad colectiva, en un valor unánime. Cada sujeto se esfuerza por atenuar su producción sonora y espera que sus vecinos tomen las mismas precauciones. Lo que se busca no es tanto el silencio sino una integración más armoniosa del ruido cotidiano, una amortiguación del impacto sonoro de instrumentos de los que no podemos abstenernos.

Olores

Los olores de la vida cotidiana señalan, en primer término, la intimidad más secreta del individuo: fragancia del cuerpo, de los seres cercanos, de la casa, de la ropa, de la cocina, de cada habitación en particular, del jardín, de la calle. Variación de las estaciones en los olores que vienen de afuera: de los árboles, de las flores, de los frutos; olores que suben de la tierra mojada por la lluvia y secada por el viento. En la esfera privada del sujeto reinan muchos olores, aun cuando no se les presta mucha atención e incluso se los oculta en el plano social y cultural. Es difícil hablar de ellos con un tercero sin revelarnos ante sus ojos. La experiencia vivida por dos sociólogos que hacían una encuesta sobre los olores del hábitat en una población de riesgo, sirve como muestra. Al charlar sin objetivo fijo con los interlocutores, dejando que la conversación fluyera por sí misma, a través del hilo de las asociaciones olfativas, se dieron cuenta de que, a pesar de ellos, se habían convertido en objeto de confidencias cada vez más íntimas, a tal punto que, al final de la primera etapa, sólo la cuarta parte de las entrevistas era utilizable en el estudio. Cuando uno es interrogado libremente sobre la experiencia olfativa propia, se descubre una multitud de datos a revelar, que tiene que ver con detalles íntimos de la vida cotidiana cuyo recuerdo sólo puede aflorar si se deja que la palabra se asocie de acuerdo con su fantasía, sin intentar canalizarla. En la evocación sin restricciones, los olores son un componente de nuestros días que se elige. Dos semanas más tarde volvieron a mantener estos encuentros pero con un cuestionario más rígido; en este caso los investigadores sólo obtuvieron respuestas esperables, las que apuntan sólo a los "malos olores".[22]

El olfato es, sin duda, el sentido menos diversificado, menos calificable, y el que está siempre presente y actúa profundamente en nuestros comportamientos. El vocabulario olfativo no es muy extenso y, a menudo, es despreciativo. Es más fácil decir que algo huele mal que precisar, por ejemplo, la naturaleza de los olores desagradables. Es el sentido cuya evocación provoca mayores resistencias, a causa de la dificultad para limitarlo y de la resistencia de la comunidad a ocuparse de él. Pero, en cuanto se atraviesa el límite de la represión, el hecho de hablar del olor

[22] Entrevista con P. Dard y A. Blanchet, "Odeurs, l'essence d'un sens", *Autrement*, nº 92, septiembre de 1987.

lleva al que se atreve a hacerlo muy lejos en el camino de la intimidad. Olores sin ilación jalonan la cotidianeidad, pero de manera ínfima y secreta, y cuando alguien habla de olores con otra persona, raramente se refiere a éstos. Vivimos en una abundancia olfativa que cubre nuestro universo sensorial, sin que seamos conscientes. El efecto de los olores se atenúa, por otra parte, rápidamente, se mitigan mucho más rápido que el resto de los *stimuli* sensoriales. Para sentir los olores de la vida cotidiana, los de los que viven con nosotros, los que emanan de la cocina o los característicos de cada habitación: olores de la madera, de la ropa, de la humedad, de los libros, etc., para sentir todos estos efluvios que constituyen la trama olfativa de la existencia y su dimensión, probablemente, la más íntima y la menos transmisible, es necesario el contraste, la diferencia. Pues el hombre se adapta con rapidez a un ambiente olfativo, con unos minutos basta. Si permanece durante algunos minutos en el mismo lugar, deja de sentir las fragancias que, al comienzo, le llamaron la atención.

Si para el hombre de la calle el olfato es, más bien, una experiencia bruta, caracterizable con dificultad, el perfumero, en cambio, es capaz de discriminar, minuciosamente, varios miles de aromas. El ciego de nacimiento desarrolla, además del oído y del tacto, un sentido agudizado del olfato para identificar a sus interlocutores. En estas experiencias límites, los olores cuentan con una extraordinaria diversidad. Hellen Keller, que sólo disponía de dos sentidos, el tacto y el olfato, logra reconocer a sus visitantes por el olor personal. Incluso desarrolla una especie de caracterología, basándose solamente en las informaciones olfativas que percibe.

> A veces –dice– me sucede que me encuentro con gente que carece de un olor individual distintivo: raramente las encuentro animadas o agradables. Inversamente, la gente que tiene un olor marcado posee, a menudo, mucha vida, energía e inteligencia. Las exhalaciones de los hombres son, en general, más fuertes, más vivas, más individuales que las de las mujeres. En el perfume de los jóvenes hay algo de elemental, algo que viene del fuego, del huracán y de la ola marina. Es posible sentir las pulsaciones de la fuerza y del deseo de vivir. Me gustaría saber si los otros observan como yo que todos los niños tienen el mismo perfume, un perfume puro, simple, indescifrable, como su personalidad, aún dormida. Sólo a los seis o siete años empiezan a tener un perfume particular perceptible. Se desarrolla y madura paralelamente con la fuerza física e intelectual.[23]

[23] Citado por Pierre Villey, *Le monde des aveugles*, París, Flammarion, 1914, p. 241.

Todo hombre emite un olor, más allá de la manera en que se lave o se perfume, un olor único se desprende de la piel e interfiere, sin duda, en los intercambios que tiene con los otros. El olor de cada hombre es una firma. Así como las líneas que atraviesan las manos, los efluvios que emite sólo le pertenecen a él. Investigaciones realizados con niños demuestran con qué facilidad reconocen el olor de la madre.[24] Niños entre los veintisiete y treinta y seis meses, frente a la posibilidad de elegir entre dos pulóveres del mismo color y de la misma forma, uno de los cuales había sido usado por la madre, reconocen a este último siete de cada diez veces. Otra experiencia parecida se realizó en una guardería en donde se hizo que niños de entre veinte y treinta y seis meses olieran, sin ningún tipo de comentario, el pulóver de la madre. Si el niño ya estaba apartado de sus compañeros se aislaba aun más. Si era agresivo con los demás, se tranquilizaba y adoptaba comportamientos característicos: se acostaba sobre la prenda, la olía, se la llevaba a la boca, la apretaba contra él, etcétera. Objeto transicional, en el sentido de Winnicott, pero con la particularidad de que se trata de un objeto que emana de la madre y que está impregnado de sus características más íntimas. El olor de la madre funciona como un lugar simbólico de su presencia. Y el niño le dice, espontáneamente, a la puericultora que le presenta el pulóver: "Que buen olor", "Huele como mi mamá", etcétera. Del mismo modo, un niño que llora se tranquiliza cuando le dan una tela perteneciente a la madre y que conserva su olor. La envoltura olfativa que desprende cada hombre es como una firma de su presencia en el mundo. Una huella liviana pero reconocible entre otras por los que lo conocen.

El olor corporal, ligado al metabolismo de cada individuo, no es, indudablemente, el mismo en cada momento del día y de acuerdo con los estados de salud. El enfermo, sometido a hechos biológicos no habituales, ve cómo se modifica un poco su olor habitual, tanto en las afecciones menores como en las enfermedades más graves que alteran sensiblemente el metabolismo. Cuando uno no se "siente" bien, está enfermo. El personaje de Lars Gustafsson en *Mort d'un apiculteur* tiene un cáncer que se acerca a la fase terminal y ve que su perro, con el que mantenía una relación afectuosa desde hace años, se aleja brutalmente de él y huye con una especie de terror:

[24] En las líneas siguientes haremos alusión a varias experiencias que desarrolló H. Montagner. Véase Hubert Montagner, *L'enfant et la communication*, París, Pernoud-Stock, 1978, p. 239 y ss.

> Como si el perro tuviese miedo, Dios sabe por qué... Me comporto con él como lo hice siempre desde hace once años... Se diría que no me reconoce más. O, más exactamente, que me reconoce, pero sólo cuando está cerca, muy cerca, cuando lo obligo a mirarme y a escucharme en lugar de dejar que sólo siga mi olor... Será porque de golpe mi olor cambió de manera tan sutil que sólo un perro es capaz de darse cuenta.[25]

El olor que emana del hombre no es, por lo tanto, un dato estable sino que varía de acuerdo con el estado físico del sujeto a lo largo del día e, incluso, a lo largo de la vida. Sin embargo, su fórmula de base sigue siendo prácticamente la misma. Se parece a un rostro, las diferencias son sólo variaciones sobre el mismo tema.

El olor que difunde el cuerpo es tan íntimo que, con frecuencia, se usan desodorantes para restringirlo. No soportamos ni oler al otro ni que nos huelan. A su manera, en otro contexto, P. Suskind lo ilustra: el joven Jean-Baptiste Grenouille, mientras husmea a Terrier, el cura que lo recogió, parece apropiarse de su sustancia como si la desarrollara, poco a poco, en cada bocanada que aspira. Y el cura está tan aterrorizado que parece identificar su olor con su alma y teme perderla si el niño continúa con el examen.

> A Terrier le parecía que el niño lo miraba con las narinas y que lo examinaba sin complacencia, de manera más implacable que si lo hiciera con los ojos, que engullía con la nariz algo que emanaba de Terrier sin que éste pudiese ni retenerlo ni disimularlo... Sintió que estaba desnudo y que era feo, entregado a las miradas de alguien que lo miraba fijamente sin entregar nada de sí mismo. Esta exploración olfativa parecía atravesarle la piel y penetrarlo profundamente.[26]

Terrier siente el examen olfativo que le hacen como si lo desnudaran sin complacencia, como si se tratara de un examen de conciencia que lo mostraba por completo, pero cuya iniciativa no era propia sino de otro. ¿Son los olores la parte sensorial del alma? ¿O el alma es sólo una emanación de los olores? Recordemos el

[25] Lars Gustafsson, *La mort d'un apiculteur*, París, Presses de la Renaissance, 1983, p. 29 y subs. Ciertas enfermedades tienen olores conocidos. No desarrollaremos este punto, muy bien tratado en R. Winter, *Le livre des odeurs*, París, Seuil, 1978, p. 110 y ss. Algunas medicinas basan sus diagnósticos en el olfato. R. Selzer, *op. cit.*, p. 24 y subs. cuenta la visita de un médico a una enferma en el Tíbet: sólo se interesaba por los diferentes pulsos y por los olores de la paciente antes de formular un diagnóstico.

[26] Patrick Suskind, *Le parfum*, "Livre de Poche", p. 26.

miedo que experimenta J.-B. Grenouille cuando descubre que de él no emana ningún olor. A partir de ese momento, no deja de fabricarse uno para vincularse con la especie a la que cree que no podrá pertenecer si no huele.

Para el niño no hay olores feos, no hay más que olores, especialmente si se trata de efluvios provenientes del cuerpo. Lentamente, a partir de la presión de la educación, es decir, de un sistema de valores particular, transmitido por los padres, el niño asocia los olores del cuerpo con el desagrado y comienza a defenderse más de ellos, especialmente cuando está con otra gente. Pero antes, el niño no siente repugnancia por las emanaciones corporales, le gusta jugar con los excrementos, la orina, incluso olerlos, puesto que, sin duda, es sensible al olor característico que desprenden. No hay nada olfativo que lo moleste en el espacio vital. Existe, incluso, un júbilo del niño en dominar las palabras prohibidas del vocabulario (en proporción al tabú que pesa sobre éstas), como si ellas mismas olieran mal y provocaran, por lo mismo, mayor placer. El folklore infantil del pedo es, al respecto, especialmente rico. El ludismo obsceno de los niños, estudiado por Claude Gaignebet[27] muestra gran cantidad de referencias a estos olores escatológicos que provocan disgusto en los individuos cuando son públicos (pedos, materia fecal, orina, etc.) pero a los que se acomoda sin problema cuando está solo o cuando se trata de las propias excreciones. El olor está socialmente proscripto; a nivel individual está integrado a la existencia, quizá con discreción, pero su influencia forma parte del placer de lo cotidiano. Esto es lo que, sin rodeos, el niño recuerda, porque todavía no adquirió los modelos de conducta que luego serán comunes en las relaciones con los demás. Pero resistirá durante mucho tiempo antes de interiorizar ese sentido social del olfato que consiste, esencialmente, en la represión.

Como el niño, vivimos en un mundo cargado de olores de los que no tenemos, necesariamente, conciencia, pero que, indudablemente, influyen en la tonalidad de los comportamientos que mantenemos con los otros. Por otra parte, cuando se trata de denigrar a un adversario, el olfato contribuye de entrada: "no puedo soportarlo",[28] "es un hediondo", "es una basura", etcétera. Asimismo, es asombroso comprobar que el racismo desplegó el odio sobre el otro sobre la base del mal olor que se supone

[27] Claude Gaignebet, *Le folklore obscène des enfants*, París, Maisonneuve & Larose, 1974.

[28] Literalmente traducida, la frase fancesa dice "no puedo olerlo" (N. de la T.).

desprende. Así el *faetor judaicus* que, según los antisemitas, distingue a los judíos de los demás hombres, o la *jiffa*, el mismo sentido pero en este caso acerca de los árabes. Olor de africano, identificable entre miles, según "los entendidos", la bromidrosis (*bromos*, hedor, *idros*, sudor), olor fétido que emanaba de los Alemanes, según Edgar Bérillon, ex inspector de manicomios. En 1915, transportado por su ardor olfativo, escribe que los médicos franceses que

> deben curar a los heridos alemanes reconocieron, espontáneamente, un olor especial, muy característico, que emanaba de éstos. Todos se pusieron de acuerdo en afirmar que este olor, por su fetidez, afecta duramente el olfato... varios aviadores afirmaron que cuando vuelan por encima de conglomerados alemanes, lo saben por un olor que afecta sus narinas, incluso cuando lo hacen a gran altura... El alemán se acerca a especies animales en las que el miedo o la rabia tienen como efecto provocar una exagerada actividad de las glándulas de secreción de los malos olores...[29]

Por otra parte, para la misma época, más allá del Rin, encontramos una estigmatización simétrica del olor de los franceses. En el Japón, Shusaka Endo habla del "olor corporal sofocante, ese olor a queso particular de los extranjeros". Denomina *bata kussai* a las fragancias que emanan del cuerpo occidental, en Japón, literalmente "hiede-la-manteca".[30] Se asimila al otro a una naturaleza física diferente, un tanto desviada desde el punto de vista biológico y sus emanaciones sólo pueden parecer desagradables a los que encarnan la "verdadera" naturaleza. De el hecho de que no podemos oler al otro se desprende, en efecto, que los olores que emanan de él sólo sean "feos", "rancios", "fétidos", etc., de cualquier modo singulares y que provocan una espontánea repulsión. El otro siempre tiene mal olor, salvo que tenga el olor de la santidad.

A pesar de la reputación de insensibilidad olfativa con que carga el hombre occidental, una reflexión sobre la intimidad muestra que ciertos olores no dejan de acompañar la existencia cotidiana. No son valorizados discursivamente, pero no por eso, secretamen-

[29] Acerca del olor de los pobres, véase Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social (XVIII è et XIX è siècles)*, París, Aubier, 1982, p. 166 y subs.; sobre la *jiffa* o la bromidrosis, véase Léon Poliakov, *Histoire de l'antisemitisme, de Voltaire à Wagner*, París, Calmann-Lévy, 1968.

[30] Véase Bruno Birolli, "A l'ouest sommes-nous tous des 'pue-le-beurre'", *Autrement*, Odeurs, essences d'un sens, nº 92, 1987.

te, dejan de ejercer influencias. La anosmia (incapacidad de sentir los olores) es una penosa enfermedad que le quita una parte atractiva a la existencia. Contrariamente a otras sociedades que desarrollaron el arte de los perfumes, las sociedades occidentales no ubican a los olores en una posición estética, su lugar es más el de una estésica. Actúan fuera de la esfera consciente del hombre, pero no dejan de orientar su comportamiento. El discurso social más bien estigmatiza los olores: "Olores: siempre malos". Esta podría ser la definición de un moderno diccionario de prejuicios. Ruth Winter da cuenta de una experiencia de investigadores californianos sobre las relaciones entre olores y proxemia:[31] participantes más o menos perfumados recorren una plaza observando las reacciones que provocan a su paso. Se sientan en los bancos, piden informes, etc. Parece que los perfumados alejan a los paseantes cercanos, a pesar del olor agradable que se desprende de ellos. Cuando una mujer está "demasiado" perfumada se dice que es "ligera", pero el hombre perfumado es el que hace más incómodo el intercambio, pues contradice una norma implícita que asocia la masculinidad a la ausencia de olor suave. Un hombre que se perfuma injuria su virilidad, es sospechoso.

Cada individuo, encerrado en su burbuja olfativa de tal modo que no se huele a sí mismo, parece no poder tolerar la intrusión de un olor corporal distinto del propio en su espacio íntimo, salvo que sea conocido y familiar (de un ser cercano con el que es posible mantener contacto físico). Los efluvios desagradables son los de los demás, no los propios. La publicidad, por otra parte, nos pone sobre aviso: los otros sienten los olores que emanan de uno, uno no se da cuenta, no los siente. La publicidad marca negativamente el olor íntimo y llama a desembarazarse del mismo gracias a una gran cantidad de productos desodorizantes ("según mi nariz, son las cinco", etc.). Por supuesto que este tema, que provoca culpa porque hace del cuerpo un lugar que normalmente huele mal, apunta más a las mujeres. ¿Pero el cuerpo no es el lugar en sí del otro para el pensamiento occidental que diferencia al hombre del cuerpo, para convertirlo, en el mejor de los casos, en un *alter ego*?

A pesar del lugar que ocupa en la vida personal, el olfato es socialmente sospechoso y se lo reprime. Es aquello de lo que no se habla, salvo para establecer una convivencia con un mal olor. En el espacio social se busca el silencio olfativo por medio de los desodorantes o desodorizantes. El perfume es algo agradable, un

[31] Ruth Winter, *Le livre des odeurs, op. cit.*, p. 10.

toque decisivo en el juego de la seducción, sólo si se lo utiliza en el límite de la desaparición. Demasiado perfume hace sentir incómodo.

Si bien hoy es conveniente combatir los olores personales (aliento, sudor, etc.) y que, en el caso de la mujer, emanan de ellas efluvios agradables, sin embargo, todo debe hacerse con discreción. Una elaboración olfativa, mezcla de lucha contra los olores del cuerpo y de afirmación personal, hecha a través del perfume, el dentífrico, las colonias, los jabones, etc., duplica una elaboración de la apariencia física o de la vestimenta. Incluso en lo impalpable de los olores, lo que proviene espontáneamente del cuerpo sólo puede ser sospechoso o eliminarse, para modificar el texto original. Henri Miller se dio muy bien cuenta de esta tendencia que llega a sus extremos en los Estados Unidos:

> No te permiten sentir el olor real, ni el sabor verdadero de lo que sea. Todo está esterilizado y embalado con celofán. El único olor admitido y reconocido en tanto tal es el del mal aliento que todos los norteamericanos tienen... Es el auténtico olor de la descomposición. Cuando un norteamericano muere hay que lavar y desinfectar el cuerpo... Pero un cuerpo norteamericano vivo, en el que el alma se descompone, siempre huele mal, todos los norteamericanos lo saben y por eso prefieren ser cien por cien norteamericanos, solitarios y gregarios al mismo tiempo, más que vivir, nariz contra nariz, con la tribu.[32]

El olor es la parte mala de la otra parte mala del hombre, la carne. Un rechazo metódico se vincula, pues, socialmente, con el hecho de arrancarle a los olores sus prerrogativas en el campo social. El hombre es un animal que no huele (que no quiere oler), y en esto se distingue de las otras especies. Siguiendo esta línea de pensamiento, Freud, en *El malestar en la cultura*, asocia el retroceso del olfato al desarrollo de la civilización. Al adoptar la postura vertical, el hombre se deshace de su fidelidad al olfato, se distingue del reino animal y este cambio de régimen vital lo lleva a privilegiar la vista. Análisis significativo de un tiempo y de una sociedad que inscriben al olfato y a la vista en los extremos de la jerarquía sensorial.

[32] Henri Miller, *L'oeil qui voyage*, París, Buchet-Chastel, p. 144.

Capítulo 6

BORRAMIENTO RITUALIZADO O INTEGRACION DEL CUERPO

El cuerpo presente-ausente

Una amplia red de expectativas corporales recíprocas condiciona los intercambios entre los sujetos sociales. En una misma trama social, las sensaciones, la expresión de las emociones, los gestos, las mímicas, las posturas, las normas que rigen las interacciones, las representaciones, etc., todas las figuras corporales son compartidas por los sujetos dentro de un estrecho margen de variaciones. Sus experiencias somáticas son parecidas, como si se miraran en un espejo, y están basadas en el *sensorium* común. Si aparecen diferencias, vinculadas con el estilo del sujeto, con su categoría social, por ejemplo, no son sensibles mientras no traspasen el umbral de otra estructuración social.

La proximidad de la experiencia corporal y de los signos que la manifiestan a los otros, el hecho de compartir ritos vinculados con la sociabilidad, son las condiciones que hacen posible la comunicación, la constante transmisión de los sentidos dentro de una sociedad dada.[1] Pero, paradójicamente, parecería que, en la convivencia que se establece con el cuerpo como espejo del otro, en la familiaridad del sujeto con la simbolización de los propios compromisos corporales durante la vida cotidiana, el cuerpo se borra,

[1] Podemos comprobar, al respecto, los efectos mortales que genera una sociedad en la que sus cuadros dirigentes se descomponen y en la que, por lo tanto, desaparece toda dimensión de previsibilidad. Véase, por ejemplo, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves,* Stock, 1973.

desaparece del campo de la conciencia, diluido en el cuasi-automatismo de los rituales diarios.

En el transcurso de la vida de todos los días, el cuerpo se desvanece. Infinitamente presente en tanto soporte inevitable, la carne del ser-en-el-mundo del hombre está, también, infinitamente ausente de su conciencia. El estado ideal lo alcanza en las sociedades occidentales en las que ocupa el lugar del silencio, de la discreción, del borramiento, incluso del escamoteo ritualizado. Georges Canguilhem define, sin sobresaltarse, el estado de salud como "la inconsciencia que el sujeto tiene de su cuerpo". Y René Leriche dice que es "la vida en el silencio de los órganos". Citas habituales transmiten, como si fuese un lapsus, cuán necesario es, socialmente, el borramiento del cuerpo en la vida de cada día, cómo la "salud" está basada en una represión del sentimiento de encarnación sin el que, sin embargo, el hombre no existiría. Como si la conciencia del cuerpo fuese el único lugar de la enfermedad, y sólo su ausencia definiera la salud. En estas condiciones, uno apenas se atreve a recordar que el cuerpo es, sin embargo, el soporte material, el operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos. Que ocultar el cuerpo sea signo de salud muestra, con toda la fuerza de la evidencia, que la discreción se impone por sobre las manifestaciones tendientes a recordarle al hombre su naturaleza carnal.

La socialización de las manifestaciones corporales se hace bajo los auspicios de la represión. Si nos comparamos con otras sociedades, más hospitalarias en cuanto al cuerpo, podemos decir que la sociedad occidental está basada en un borramiento del cuerpo, en una simbolización particular de sus usos que se traduce por el distanciamiento.[2] Ritos de evitamiento (no tocar al otro, salvo en circunstancias particulares, como cierta familiaridad entre los interlocutores, etc.; no mostrar el cuerpo total o parcialmente desnudo, salvo en ciertas circunstancias precisas, etc.) o reglas del contacto físico (dar la mano, abrazarse, distancia entre los rostros y los cuerpos durante la interacción, etc.). Entendámonos bien, toda sociedad implica la ritualización de las actividades corporales. En todo momento el sujeto simboliza, a través del cuerpo (gestos, mímicas, etc.) la tonalidad de las relaciones con el mundo. En este sentido, el cuerpo, en cualquier sociedad humana, está siempre significativamente presente. Sin embargo, las sociedades pueden elegir entre colocarlo a la sombra o a la luz de la sociabi-

[2] Hemos tratado con mayor detalle este "borramiento ritualizado del cuerpo" en David Le Breton, *Corps et sociétés, op. cit.*, cap. 4.

lidad. Pueden elegir entre la danza y la mirada, entre la borrachera y el espectáculo, entre la inclusión o la exclusión relativas de las modalidades sensoriales y cinéticas de la condición humana. Las sociedades occidentales eligieron la distancia y, por lo tanto, privilegiaron la mirada (*infra*) y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oído e incluso al gusto, a la indigencia.

Esta actitud de evitamiento de los usos del cuerpo no fue siempre tan evidente en la historia occidental. Norbert Elias, en importantes obras, mostró cómo, antes del Renacimiento, y todavía después, para las clases sociales más alejadas de la burguesía el cuerpo no era objeto de una privatización de las manifestaciones materiales, de una ritualización que imponía el distanciamiento. Escupen, pedorrean, hacen sus necesidades frente al mundo, se limpian los mocos con las manos, se tocan.[3] Por lo mismo, el vocabulario relativo al "material bajo" (M. Bajtín) es increíblemente rico. La gran cantidad de páginas de Rabelais que están llenas de palabras que para nosotros son insólitas o incomprensibles lo ratifican. Las emociones son llevadas siempre al punto máximo, incluso si alternan en intervalos cercanos y se contradicen. Los llantos y las risas son siempre excesivos (para nosotros) y duran un momento. Se disipan tan rápido como llegaron pero siempre colectivamente.[4] Muchos banquetes y fiestas ofrecen la ocasión para comilonas y desenfreno. La sexualidad no está moralizada como en los siglos siguientes. Las capas sociales que componen la sociedad medieval, e incluso la sociedad renacentista, acogen las manifestaciones del cuerpo. Este se afirma como el lugar esencial y feliz de la existencia y no como su artefacto más o menos penoso cuya presencia hay que, con esfuerzo, olvidar.

Paradójicamente, el hombre occidental habla implícitamente, durante la vida cotidiana, de su voluntad de no sentir el cuerpo, de olvidarlo lo mejor posible. Sólo una conciencia residual puede, legítimamente, lograrlo. Al menos en la cotidianeidad ya que, como lo veremos, la ostentación del cuerpo es regla en ciertos lugares, en ciertos momentos, y ya que la publicidad o expone cada vez más al mostrar situaciones o lugares del cuerpo que antes gozaban de la mayor discreción (publicidad de papel higiénico, de tampones, de toallas protectoras, de ropa interior, etc.). Pero la vida cotidiana no está, por el momento, afectada en esos ritos y valores por esta "liberación".

El cuerpo sólo se vuelve transparente para la conciencia del

[3] Por ejemplo, Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, 1973.
[4] Véase Johan Huizinga, *L'automne du Moyen-Age*, Payot, 1961.

hombre occidental en los momentos de crisis, de excesos: dolor, cansancio, heridas, imposibilidad física de llevar a cabo tal o cual acto o, incluso, la ternura, la sexualidad, el placer, o, para la mujer, por ejemplo, el momento de la gestación, las menstruaciones, etc. O sea, situaciones que restringen el campo de acción del sujeto, como plantean G. Canguilhem y R. Leriche o, a la inversa, que lo amplían pero no habitualmente. De ahí la asimilación de la percepción del cuerpo a la subyacencia de una enfermedad.

La simbólica que impregna el cuerpo le da al sujeto los medios de una ocultación óptima de esta realidad ambigua con la que está vinculado. El cuerpo es el presente-ausente, al mismo tiempo pivote de la inserción del hombre en el tejido del mundo y soporte *sine qua non* de todas las prácticas sociales; sólo existe, para la conciencia del sujeto, en los momentos en que deja de cumplir con sus funciones habituales, cuando desaparece la rutina de la vida cotidiana o cuando se rompe "el silencio de los órganos".

Muchas de las prácticas corporales contemporáneas se sublevan en contra el ocultamiento del espacio sensorial posible. La afirmación de la exigencia de "escuchar al cuerpo" traduce la carencia que siente el sujeto que, por medio de la simulación, intenta luchar contra el silencio de la carne. En muchas ocasiones se señaló el incremento de los trastornos psicológicos relacionados con el narcisismo, con la impresión de no sentir nada, con el vacío interior, con el embotamiento de los sentidos y de la inteligencia, con una existencia en blanco, con la falta de tono. La exploración de los sentidos a la que ayudan la campana de aislamiento, la sofrología, los masajes, el yoga, las artes marciales, entre otras prácticas que proponen un uso inédito del cuerpo, da cuenta de esta necesidad antropológica de una nueva alianza con un sentido del cuerpo poco utilizado por la modernidad. Kenji Tokitsu, al hablar del descubrimiento que lo incitaría a una práctica intensiva de las artes marciales, realiza esta significativa reflexión:

> Un día, mientras iba al colegio, en la luz de la primavera, caminaba junto a la mancha negra de mi sombra por el camino de tierra que dominaba los campos de arroz; intenté caminar realmente, estar presente en cada paso, pero fue en vano. Esta sensación de no ser, esta tentativa incumplida por existir verdaderamente me orientó hacia una búsqueda de la existencia de uno mismo por medio de las artes marciales.[5]

[5] Kenji Tokitsu, *La voie du karaté*, París, Seuil, 1979, p. 7.

Como una toma de conciencia emblemática, la búsqueda inherente a las artes marciales traduce, en efecto, una preocupación por la integración del movimiento y de los sentimientos en el juego de la vida, y su objetivo es una unificación del sujeto. Del mismo modo operan el shiatsu, la danza, etc., en los que los practicantes se enfrentan a ellos mismos o, más bien, a su cuerpo en posición de alerta. Estos sujetos trabajan la estimulación de una sensorialidad, de una motilidad complicada y de una movilidad del cuerpo que, por otra parte, raramente puede alcanzar su medida mayor.

Se trata de alcanzar el mayor uso de uno mismo, de integrar los diferentes niveles de la existencia. Un adepto a las carreras de fondo, corredor de los domingos, expresa el mismo sentimiento, pero formulado de otro modo:

> Nos reencontramos con sentimientos de la niñez, de cuando éramos chicos... es tranquilo, distendido.

La puesta en juego física de uno mismo alcanza la sensación de gozo, el sentimiento de una existencia plena.

La búsqueda de un bienestar a través de una mejor utilización física de uno mismo, especialmente contrayendo un compromiso energético con el mundo, si está atravesada por una red de signos (la salud, la forma, la juventud, etc.) también responde a la necesidad de restaurar un arraigo antropológico que se ha vuelto precario a causa de las condiciones sociales de existencia de la modernidad. Como el cuerpo no es más el centro desde el que se irradia el ser, se convierte en un obstáculo, en un soporte molesto. Las prácticas y los discursos que se ocupan de él son invasoras, en sentido inverso a la atrofia del mismo durante la existencia del sujeto. Estas tienen los límites y la fuerza de un "suplemento del alma", de un peso suplementario de sentido por donde se construye, momentáneamente, un placer mayor de existir. El cuerpo del que se habla, el que se muestra y el que se libera, aquel cuyas huellas buscamos en el gimnasio, ese cuerpo triunfante, sano, joven y bronceado, el de la novela moderna, no es el de la vida cotidiana, diluida en la trivialidad de todos los días. Si el nuevo imaginario del cuerpo tiene efectos menores sobre la vida cotidiana, éstos conciernen más al imaginario que al cuerpo vivido.

Los ritos de borramiento

La existencia del cuerpo parece remitir a una gravedad dudosa que los ritos sociales deben conjurar. Se trata, de algún modo, de una negación promovida al rango de institución social. Esta puede verse en la cuidada actitud que la gente tiene en los ascensores o en los transportes públicos en los que hace un esfuerzo por volverse transparente y por volver transparentes a los demás. También en rechazo a tocar a alguien o a que un desconocido nos toque. Si un contacto, por mínimo que sea, se produce, provoca una gran cantidad de excusas. O, también, lo molesto que resulta un diálogo con un extranjero que no comparte los rituales occidentales, especialmente los proxémicos. O la sensación que surge, de un lado y del otro, cuando alguien es sorprendido en una actitud inconveniente o insólita; o cuando a alguien se le escapa una manifestación del cuerpo que, normalmente, se evita: un pedo, un eructo, un ruido del estómago.

En estas condiciones de contacto con el otro en las que los sujetos se hacen cargo directamente de los rituales, el cuerpo pierde su fluidez anterior, se vuelve pesado, se convierte en una molestia. Y, si no, veamos expresiones corrientes como "No sabía dónde ponerme", que hablan del malestar que se siente por el cambio de régimen del cuerpo. La simbólica corporal pierde, provisoriamente, el poder de conjuración, ya que la situación anula, en parte, sus efectos. El cuerpo se vuelve un misterio que no se sabe cómo abordar. Las expectativas no se cumplen o se abren posibilidades inquietantes. Los cuerpos dejan de fluir en el espejo fiel del otro, en esa especie de pizarra mágica en la que los interlocutores se borran en la familiaridad de los símbolos mientras entran, adecuadamente, en escena. Un profundo malestar brota de la ruptura de sentido que, lamentablemente, pone al cuerpo en evidencia.

Todas las modalidades de la interacción social se instauran a partir de una definición mutuamente aceptada. La situación está implícitamente limitada por un margen de posturas corporales, gestuales, faciales; una distancia precisa separa a los interlocutores que saben, intuitivamente (una intuición que es fruto de una educación hecha carne) lo que cada uno puede permitirse desde el punto de vista físico y lo que pueden decirse sobre las manifestaciones corporales propias sin temor a incomodarse mutuamente. Hay un comportamiento corporal sobreentendido que varía de acuerdo con el sexo, el nivel social, la edad, el grado de parentesco

o de familiaridad del interlocutor y el contexto de la interlocución. Toda conducta que escape a la definición social es considerada inconveniente. Puede provocar vergüenza en el que toma conciencia de haber roto un marco establecido y molestia en el que se enfrenta a tal distanciamiento de la norma: un mal olor, un aliento demasiado fuerte, una actitud descuidada, una risa loca, etc., que llaman demasiado la atención sobre un cuerpo que debe permanecer discreto, siempre presente pero en el sentimiento de su ausencia. El fastidio que irrumpe y que paraliza el intercambio pude, sin embargo, borrarse ritualmente si se finge indiferencia, o, mejor aún, por medio del humor, siempre disponible para simbolizar las situaciones escabrosas y disipar la vergüenza o la reticencia. El cuerpo no debe dar cuenta de ninguna aspereza que pueda realzarlo. Sartre describió, sutilmente, al mozo de café que desaparece totalmente bajo las posturas, mímicas y gestos que asocia con su oficio. Fiel a la norma de la definición social de su trabajo, borra ritualmente la presencia del cuerpo mientras lleva a cabo la tarea con destreza, ya que recurre a una suma de técnicas corporales que domina muy bien:

> Tiene el gesto vivaz y acentuado, quizá demasiado preciso, entonces se acerca a los clientes con un paso demasiado rápido, se inclina con demasiada prisa, la voz, los ojos expresan un interés quizá demasiado solícito por el pedido del cliente y, finalmente, vuelve intentando imitar en su marcha el rigor inflexible de vaya uno a saber qué autómata que lleva sobre la bandeja una especie de temeridad de funámbulo... juega a ser un mozo de café.[6]

El cuerpo del mozo de café no deja de subordinarse, con energía, a los gestos profesionales que aprendió. Conforme, su cuerpo es discreto. En la vida de todos los días estamos guiados por una red de ritos que borran la evidencia del cuerpo al mismo tiempo que, con tranquilidad, lo inscriben en la situación vivida.

Se trata de un hecho estructurante al que la mitología de la liberación del cuerpo no le ha hecho mella. Las interacciones se siguen produciendo protegidas por el borramiento ritualizado de las manifestaciones corporales. Una serie de situaciones podrían servir para controvertir esta afirmación. Un examen más atento muestra que, más allá de las apariencias, a pesar de, quizá, sutiles modificaciones y una menor rigidez, no conviene exponer al cuerpo más allá del marco de los ritos que puntualizan el desarrollo de la

[6] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, "Tel", 1943, p. 95.

vida social y que lo mantienen en el claroscuro de la presencia-ausencia.[7]

En las interacciones cotidianas nada cambia el intercambio ritualizado, sólo se produce en lugares y tiempos privilegiados. Las actividades cinéticas o sensoriales, la búsqueda de límites a través de un compromiso físico extremo (carreras, maratones, ejercicios de supervivencia, triatlón, etc.) tienden a darse fuera de la vida social. Son actividades concebidas y percibidas por los sujetos como al margen, vinculadas especialmente con la iniciativa individual aunque, como ya hemos visto, los valores activos en un momento determinado orientan la elección de los sujetos. Estas actividades físicas se producen en lugares organizados a tal fin. Si bien tienen repercusión en la vida del individuo, porque por una parte compensan la atrofia de las funciones corporales que se produce en la modernidad y por otra favorecen el juego de los signos que le permite al sujeto situarse en el ambiente social de un momento, sólo interfieren residualmente con lo que constituye el fondo intangible de la vida cotidiana y profesional del sujeto. El contacto físico con alguien desconocido sigue siendo, por ejemplo, un tabú.

Las actividades corporales del hombre occidental siguen en la sombra a pesar de la disminución de algunas resistencias y de la aparición de un discurso, en apariencia, más liberado. Hace sólo unos diez años, el compromiso del cuerpo formaba parte en mayor medida del centro de la vida (del mismo modo que, por otra parte, el compromiso con la muerte). Era un tiempo en que andar en bicicleta, hacer caminatas, bañarse en los ríos o en los lagos formaba parte de la vida de todos los días. Cuando la estructura de las ciudades tenía una menor circulación de automóviles, permitía que la sensorialidad, el vagabundeo, la motilidad, la movilidad del cuerpo ocuparan un lugar importante. Esta ausencia de carne y de sensibilidad en la evidencia de la relación con el mundo empuja a los sujetos a desarrollar, al margen de la vida cotidiana, actividades de desgaste físico que les permiten restaurar, provisoriamente, la identidad. Como el cuerpo es el lugar y el tiempo íntimos de la condición humana, sería imposible evitarlo

[7] En otro trabajo mostramos que el borramiento del cuerpo no funciona como un candado: muchas situaciones, también rituales, permiten una relajación de los comportamientos corporales y del discurso autorizado sobre las manifestaciones del cuerpo: los festejos (nupcias, reuniones familiares, banquetes, fiestas, etc.). Los vestuarios deportivos, los juegos provocan la licencia de las conductas y de las palabras. Al mismo tiempo, las recepciones, ceremonias, bailes, etc., son ocasiones en las que el cuerpo adquiere el valor de la seducción.

totalmente. Pero, sin embargo, la alianza ontológica del hombre y el cuerpo sólo se renueva, voluntaria y provisoriamente, por medio de ejercicios y de un compromiso impuesto que no resuelven el problema de fondo: la atrofia de las funciones corporales durante la vida cotidiana.

Las horas de gimnasia o de jogging, de participación en un grupo de aprendizaje de masajes chinos o de karate, de inscripción en una sesión de bio-energía o de *gestalt* son los paréntesis de la vida personal, lugares privilegiados en los que se levantan las prevenciones habituales, en los que, parcialmente, se relaja el borramiento ritualizado del cuerpo. Ya no conocemos más a nuestros vecinos, salvo cuando compartimos calurosos momentos de distensión en los cuales "disfrutamos" con tanto más gusto cuanto más amenazada se ve la vida privada. En estas condiciones se pueden instaurar ejercicios en común en los que se ponga en juego el cuerpo, se puede aceptar el contacto de la mano o de la piel del otro, ya que la recíproca también es posible, y cada uno, a su turno, es herramienta y luego actor, objeto y luego sujeto.

E. Perrin percibió muy bien la instrumentación del cuerpo en los grupos de terapia con mediación corporal en los que participó. El consenso es precario pero necesario para el buen funcionamiento de las sesiones. Esto muestra qué difícil es vivir la suspensión de los ritos y de las omisiones en las que se basa la vida cotidiana.

> Basta con que uno solo rechace la regla implícita: "Te presto mi cuerpo si me prestas el tuyo" y "Todos los cuerpos sirven para enriquecer mi experiencia" para que se quiebre... La búsqueda interior, individual es tan importante en el momento de las consignas como en el de los ejercicios colectivos.[8]

El otro es el que permite que se lleve a cabo la búsqueda individual; es, en primera instancia, una herramienta cómoda. Aunque el cuerpo se ponga en juego por el tacto, el aspecto voluntario de los ejercicios no impide el tabú del contacto, sólo lo desplaza por medio de la regla que hace, alternativamente, de cada participante un objeto, o un sujeto de investigación o de entrenamiento en el aprendizaje de una técnica o en la búsqueda de una sensación. No se trata del cuerpo de la vida corriente (y, por lo tanto, del cuerpo posible del deseo o del placer) que se presta al otro en una relación igual: es un cuerpo disociado de lo pulsional. El contacto físico no implica a dos sujetos, propiamente dichos,

[8] Eliane Perrin, *Les cultes du corps*, Lausanne, Favre, 1985, p. 162.

sino a la repetición de un acto o de una técnica o de la experimentación de algo sentido como un aprendizaje, aun cuando se trata de un trabajo sobre lo íntimo. El otro es un compañero por azar y su compromiso corporal es condición del mío. La experiencia muestra que cuando los ejercicios tienen que repetirse de a dos o de a varios, la proximidad de los compañeros, más que sus posibles afinidades, reúne a los participantes. El contacto no es el de un sujeto preciso en una relación que se elige. Aunque puede producirse una situación placentera y que la relación vaya más allá de la del gimnasio o la sesión, no es el objetivo de los ejercicios y la ritualización que los guía, de todos modos, no alienta esta posibilidad. El aspecto relacional está en cortocircuito: el único sentido que el otro tiene aquí es favorecer las sensaciones del que aprovechó el ejercicio sabiendo que, en la secuencia siguiente, los roles se invierten. Este es el modelo de un intercambio realizado con buenos procedimientos que muestra que el cuerpo no es el lugar indiscernible de la existencia del sujeto sino la "mecánica del cuerpo" cuya aprehensión es suavizada por la psicología, sin que se modifiquen realmente el dualismo cuerpo-sujeto y la dualidad entre estos ejercicios y la cotidianeidad. Sin duda que, a veces, el dualismo se amortigua, pero no se suprime. E. Perrin evoca, con humor, su experiencia en grupos de compromiso corporal y subraya cómo los participantes respondían a las palabras de los coordinadores: "A tal punto que, frecuentemente, tuve la impresión de que me conducían al descubrimiento de mis sensaciones como si fuese una visita guiada a un museo. Lo que oía era que 'en un momento tendremos una sensación de calor allí, picazón aquí, etc.'" (p. 159). Un hermoso ejemplo del cuerpo promovido al rango de *alter ego* con el que se inicia una relación de seducción. La parte de uno mismo cuya presencia hay que aprender a domesticar y cuyos recursos hay que modificar para obtener placer.

El cuerpo expuesto

Paralelamente, la publicidad produce una avanzada audaz al abordar los temas corporales relacionados con la vida privada y asociados con la vergüenza cuando son revelados públicamente. De una manera "cool", "moderna", se evocan preservativos, ropa interior, tampones, desodorantes, zoquetes o papel higiénico. El uso ritual del humor desarma la sensación de molestia del tele-

espectador, del oyente o del lector, o la del peatón que mira los afiches. El humor es una manera cultural de desarticular el equívoco o de abordar, por alusión, temas prohibidos o delicados. Recurriendo a él, se pueden sugerir, en la conversación corriente, aspectos de la existencia que se consideran indiscretos. El humor evita, ritualmente, la desconfianza y permite abordar los temas más subidos de tono o más sospechosos. Respecto de la vida cotidiana, el espacio de la publicidad propone la imagen de un vestuario deportivo o de algunas fiestas (la comida de un casamiento, por ejemplo) como un momento de excepción en el que, sin derogar las reglas, está permitido liberarse de una parte del control sobre las manifestaciones íntimas. En las comidas entre amigos o en las fiestas familiares brotan las historias equívocas, pero el humor las vuelve inofensivas, al mismo tiempo que libera, a pesar de todo, su contenido. En este contexto se admiten ciertas licencias, que la risa desactiva.

La connivencia impuesta por el estilo poco formal de la publicidad apela al sentido del humor del destinatario. Alaba la amplitud de criterio y, de antemano, culpabiliza cualquier crítica que se le haga. Salvo que uno tenga "prejuicios" y que no sea "moderno", ¿cómo no sonreír frente a ese chico que se levanta del inodoro desenrollando interminablemente el papel higiénico antes de entrar a la oficina del padre (que esta visiblemente ocupado en sellar un importante contrato con un montón de hombres de negocios) para pedirle que lo ayude? Irrupción de lo privado en lo público, gracias al humor y a la torpeza cuidadosamente calculada del chico que, por supuesto, no tiene prejuicios acerca de esta dualidad.

El estilo humorístico, cuya función social consiste en autorizar el enfoque de temas de los que está prohibidos hablar, como al pasar, en decir verdades imposibles de expresar de frente, no choca ninguna sensibilidad. El humor, en la publicidad como en la vida, vuelve aceptables imágenes y palabras que provienen de lo íntimo, que fastidiarían si se las formulara de otra manera. Pero la necesidad de este rodeo para proteger el objeto o la conducta revelada muestra que el cuerpo sigue estando impregnado de sentidos y valores, sigue siendo un lugar simbólico al que la publicidad intenta expurgar. Habla, significativamente, de "tabúes" o de "prejuicios" cuando evoca los actos íntimos que normalmente se mantienen en la discreción. Finalmente, sostiene que afirma valores corporales y expone lo íntimo sin ninguna formalidad pero, sutilmente, borra lo que emana de lo orgánico; la "liberación" del cuerpo se hace bajo la égida de la higiene, de un distanciamiento de la "animalidad" del hombre: los olores, las

secreciones, la edad, el cansancio están proscriptos. Asimismo, el ascenso social del deporte[9] o de la danza moderna impone un modelo de juventud, de vitalidad, de seducción o de salud. El cuerpo liberado de la publicidad es limpio, liso, neto, joven, seductor, sano, deportivo. No es el cuerpo de la vida cotidiana.

Las sociedades occidentales muestran una tendencia a considerar menos, a incluir menos los datos corporales correspondientes a la condición humana que otras sociedades, tanto si consideramos el desarrollo en el tiempo como en el espacio. Aunque todas las sociedades ritualizan las manifestaciones corporales, simbolizan lo íntimo y lo ínfimo[10] sin dejar nada de lado, la manera de recibir los datos físicos, cinéticos o sensoriales es eminentemente variable. Ya mostramos que ciertas sociedades absorben el cuerpo como absorben los individuos y cómo otras, que, a la inversa, diferencian al individuo, no pueden sino acentuar las fronteras del cuerpo, que entonces operan como factor de individuación. La danza puede constituir el centro de la vida social o ser una cara de su parte maldita. La modernidad, aunque a menudo ambivalente con respecto a este tema (véase *infra*: la relatividad del "retorno" al cuerpo) es, en su conjunto, bastante poco hospitalaria del cuerpo. Su establecimiento está basado en una negación ritual de las manifestaciones corporales. Ante un pedo, un ruido del estómago, un eructo, todo el mundo simula no haber oído nada. Salvo que el humor logre ritualizar la molestia, borrándola de un sólo trazo. Puede suceder que el hecho de faltar a la regla de discreción tenga por objeto la humillación del interlocutor. El desprecio por la norma, cuando es unilateral, traduce la preocupación por afirmar una superioridad jerárquica o una voluntad por tomar el poder. También puede manifestarse por el mal aliento, un olor desagradable, un aspecto desarreglado o un vocabulario soez, etc. Todo depende de las convenciones sociales y del umbral de tolerancia de los interlocutores en cuestión.

El subterráneo, el autobús, el tren, el ascensor, la sala de espera, son los lugares en los que se manifiesta en mayor grado el distanciamiento que golpea al cuerpo y la molestia que surge del contacto físico sin simbolización. El objetivo de escamoteo de la ritualidad está llevado, en estas situaciones, a su máximo exponente. El uso quiere que la proximidad física que se produce

[9] Utilizado sin cesar por la publicidad, el deporte aparece, hoy, como el paradigma de la excelencia social. Sobre este tema puede verse el informe de *Esprit*, "Le nouvel âge du sport", abril de 1987.

[10] Véase David Le Breton, *Corps et société, op.cit.*

en los transportes públicos o en el ascensor se oculte fingiendo indiferencia por el otro. La mirada se posa en cualquier lado que no sea la persona que está enfrente. Las miradas se vuelven ausentes, fieles a la conducta que hay que mantener en estas condiciones; la gente se preocupa por no llamar la atención o por no molestar al otro.

Si los cuerpos tienen que tocarse, o sólo rozarse, se impone una breve excusa para metabolizar la transgresión de lo prohibido que está implícito en el contacto. Salvo que la muchedumbre venga a imponerlo en una especie de fusión torpe y suspenda, provisoriamente, la prohibición. Inmerso en la multitud, el individuo vuelve a encontrar la condición comunitaria, las fronteras personales y las del cuerpo se disuelven. Es el único momento en el que el contacto y la proximidad física de los demás no lo ponen incómodo.

Hoy se está produciendo un cambio en ciertas normas sociales y emerge otro umbral de sensibilidad: la desnudez en las playas o en la televisión; programas en los que parejas exponen su vida sexual; *joggers* que recorren las ciudades y los parques y contribuyen a suavizar las prevenciones que pesaban sobre el cuerpo humano. La mayor vinculación del deporte con la vida cotidiana desdibujó la diferencia, anteriormente muy marcada, entre vestimenta de calle y vestimenta deportiva. Aparecen nuevas maneras de hablar del cuerpo. Pero en la vida cotidiana, en las relaciones con los otros, en la mayoría de las normas corporales que rigen la vida social, nada cambia el borramiento ritualizado de las manifestaciones somáticas. Los lugares privilegiados, tan regulados y con empleos del tiempo tan ritualizados son los que reciben, con mayor frecuencia, un cuerpo valorizado: gimnasios, estadios, paseos públicos, salas de aparatos, espacios publicitarios, playas en verano, etcétera.

Un ardid de la modernidad hace pasar por liberación de los cuerpos lo que sólo es elogio del cuerpo joven, sano, esbelto, higiénico. La forma, las formas, la salud, se imponen como preocupación e inducen a otro tipo de relación con uno mismo, a la fidelidad a una autoridad difusa pero eficaz. Los valores cardinales de la modernidad, los que la publicidad antepone, son los de la salud, de la juventud, de la seducción, de la suavidad, de la higiene. Son las piedras angulares del relato moderno sobre el sujeto y su obligada relación con el cuerpo. Pero el hombre no siempre tiene el cuerpo liso y puro de las revistas o de las películas publicitarias, es más, raramente responde a este modelo. De este modo se explica el éxito actual de las prácticas que sirven para ejercitar el cuerpo (jogging, gimnasia modeladora, body-buiding,

etc.), el éxito de la cirugía estética o reparadora, el de las curas de adelgazamiento, el desarrollo espectacular de la industria de los cosméticos.

El cuerpo escamoteado

La liberación del cuerpo es, en realidad, una frase hecha ambigua, equívoca. El hecho de que afecte poco la vida corriente de la gente, la situación desvalorizada de los ancianos, de los discapacitados o de los "locos", e incluso la de los enfermos graves (sida, cáncer, etc.) o de los moribundos, sigue demostrándolo. El cuerpo debe pasar desapercibido en el intercambio entre los sujetos, aunque la situación implique, sin embargo, que se lo ponga en evidencia. Debe subsumirse en los códigos en vigencia y cada uno debe poder encontrar en sus interlocutores, como en un espejo, las actitudes corporales propias y una imagen que no lo sorprenda. En este sentido, el que no juega el juego, deliberadamente o no, provoca un profundo malestar. Cuando las referencias de la identificación somática con el otro cesan, se instala el malestar; cuando las asperezas del cuerpo impiden que el mecanismo social del borramiento social se instaure, se instala la molestia. El cuerpo extraño se transforma en cuerpo extranjero, opaco, sin diferencia. La imposibilidad de identificarse con él (a causa de la enfermedad, del desorden de los gestos, de la vejez, de la "fealdad", del origen cultural o religioso diferente, etc.) es la fuente de todos los prejuicios de una persona. La diferencia se convierte en un estigma más o menos afirmado. *A priori*, por supuesto, nadie le es hostil ni a los discapacitados ni a los locos, por ejemplo, nadie es indiferente a la suerte de los ancianos y, sin embargo, el aislamiento de que son objeto tanto unos como otros nos habla sobre el difuso malestar que provocan. Nada más sobrecogedor, al respecto, que observar los comportamientos de los peatones cuando un grupo de niños o adultos discapacitados mentales se pasea por la calle o entra a una pileta de natación. La hostilidad se manifiesta raramente, pero las miradas no dejan de posarse sobre ellos y todo el mundo hace comentarios. Como el drama cotidiano de esa mujer que quería mantener a su lado a su hijo "mogólico" y atraía sobre ella misma y sobre el hijo las miradas de los transeúntes cada vez que salía. Violencia silenciosa y tanto más insidiosa porque ignora que es violenta.

El cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos. Pero el discapacitado o el loco perturban, involuntariamente, esta regulación fluida de la comunicación, la privan de su peso evidente. El cuerpo surge a la conciencia con la amplitud de un retorno de la represión. En este sentido, es legítimo preguntarse si las normas corporales comunes en los diferentes momentos de la vida social no son rituales de evitamiento.

Pierre Henri, en el ensayo que dedica a los ciegos, pone en evidencia el malestar o el equívoco que pueden nacer de un desfase entre expectativas corporales diferentes. Aun cuando las intenciones respectivas de los sujetos involucrados en la situación sean claras y estén desprovistas de ambigüedad:

> Si un ciego –escribe– le propone a la mujer que lo conduce cambiar de posición y le pide permiso para pasar el brazo bajo el de ella, enseguida aparece el malentendido, especialmente si la mujer tiene el brazo desnudo o si lleva ropa ligera. El ciego prefiere renunciar a lo que, para él, sería más cómodo, por respeto de las convenciones o por temor al equívoco.[11]

El ciego, entonces, debe someterse a un código corporal inadaptado a su condición, que multiplica las dificultades con que se encuentra durante la vida cuando está frente a personas a las que no conoce y en las que no debe despertar suceptibilidades. "El ciego bien adaptado a la ceguera debería ser un 'entrometido', pero esta manera de actuar no es social. Si quiere ser aceptado, obligatoriamente, debe actuar conforme a los modelos de comportamiento considerados normales por la sociedad" (*ibid.*, p. 375).

Normas corporales implícitas pero que se imponen rigen las conductas de los sujetos, circunscriben las amenazas provenientes de lo desconocido, ritualizan el afloramiento posible del malestar en la interacción. Pero la trama ritual fracasa cuando quiere suprimir lo desconocido en el encuentro con el hombre discapacitado. A causa de la enfermedad, éste está más o menos excluido, desde el comienzo, de los intercambios más corrientes a causa de la incertidumbre que envuelve cualquier encuentro. Frente a estos sujetos, se rompe el sistema de expectativas, el cuerpo aparece, de pronto, con una evidencia indudable y se vuelve difícil negociar una definición mutua fuera de las referencias habituales. ¿Cómo abordar al ciego o al enfermo, al que está en una silla de ruedas? ¿Cómo decidir si necesita o no ayuda? ¿Hay que preguntárselo?

[11] Pierre Henri, *Les aveugles et la société*, París, PUF, 1958, p. 179.

Tan sólo por su presencia, el hombre con una discapacidad física o sensorial provoca una molestia, un cambio en la interacción. La dialéctica fluida del habla y del cuerpo de pronto se crispa, se enfrenta a la opacidad real o imaginaria del cuerpo del otro, genera las preguntas sobre qué conviene o no hacer y decir. Y el malestar es tanto más profundo cuanto menos sus atributos físicos favorezcan la identificación. El espejo se ha roto, sólo refleja una imagen fragmentada. La fuente de toda angustia consiste, sin duda, en la imposibilidad de proyectarse en el otro, de identificarse, en cierta manera, con lo que encarna en el espesor del cuerpo o en sus conductas. Este otro deja de ser un espejo tranquilizador de la identidad, abre una brecha en la seguridad ontológica que garantiza el orden simbólico.[12] Un "juego" sutil, pero cargado de angustia se introduce inmediatamente en el sistema de expectativas. La incertidumbre que rodea la definición de la relación es compartida por el discapacitado que se pregunta en cada encuentro cómo será aceptado. Aunque el interlocutor muestre deferencia, la dificultad para tomar en cuenta el contenido de la demanda puede, a veces, herir su susceptibilidad. Pierre Henri, luego de una larga investigación sobre este tema, nota que

> la mayor parte de los ciegos se queja del carácter inadecuado, de la torpeza y de la ineficacia de la ayuda que la gente quiere darles. Cada vidente tiene sus propias ideas, no sólo sobre cómo arreglárselas con un ciego, sino sobre la técnica que éste último debe seguir en las diferentes circunstancias de la vida práctica (p. 329).

La incertidumbre que pesa sobre el encuentro contribuye a hacer más fuerte la dificultad de la negociación mutua. La facilidad con la que cada uno entra en el rito no existe más. El cuerpo no está más borrado por el ritual, sino pesadamente presente, en una situación embarazosa. Resiste a la simbolización pues ésta no se produce desde el comienzo, hay que ir a buscarla exponiéndose al malentendido. Esta es una de las fuentes del rechazo implícito de que son objeto los discapacitados o los que tienen algún trastorno de conducta.

El hombre discapacitado no establece, sin embargo, necesariamente, una ruptura con la simbólica corporal. Incluso puede seguir sintiéndose "normal" y sufrir por las miradas que no deja de recibir o por la molestia que provoca.

> El individuo estigmatizado –escribe E. Goffman– tiende a tener las mismas ideas que nosotros sobre la identidad... por supuesto, lo que experimenta, en lo más profundo de sí mismo, es, quizás, el sentimiento de ser una persona "normal", un hombre como los demás, una persona, por lo tanto, que merece su oportunidad y un poco de tregua.[13]

En nuestras sociedades occidentales, el individuo que sufre de una discapacidad no es percibido como un hombre completo, sino a través del prisma deformante de la compasión o del distanciamiento.

Una pantalla psicológica se interpone. No se habla de la discapacidad sino del discapacitado, como si fuese su esencia como sujeto el *ser* discapacitado, más que *poseer* una discapacidad. En este caso, el hombre es reducido sólo al estado de su cuerpo, planteado como un absoluto, y es deducido, de algún modo, de la manera en que su cuerpo se presenta socialmente. El discapacitado no es considerado en tanto sujeto, es decir en tanto alguien que encierra algo más, "ese algo y ese casi nada" que le da sentido y contorno a su existencia, sino como poseedor de algo menos. Si la anatomía no es un destino, ya que sociedades y sujetos la simbolizan a su manera, se convierte en uno cuando el hombre se ve privado de representar algo distinto que sus atributos corporales.

Ante él, el discapacitado recuerda con una fuerza que se le escapa y que se mantiene con su sola presencia, la precariedad infinita de la existencia y despierta la angustia del cuerpo desmantelado que fue materia prima de muchas pesadillas individuales y de la que no escapa ninguna colectividad humana; la mutilación, la ceguera, la parálisis, la lentitud de los movimientos son las representaciones arquetípicas de esta pesadilla.

El discapacitado recuerda la insoportable fragilidad de la condición humana. Lo que la modernidad se niega, obtusamente, a concebir.

[12] Esto, contrariamente a otras sociedades que no mantienen ninguna prevención respecto de la enfermedad y que integran a los enfermos al intercambio simbólico, sin negarles nada; nosotros procedemos por exclusión frente a estas categorías (discapacidad, vejez, locura, muerte...) al retirarles la simbolización al otorgarles un signo negativo, mientras que estas sociedades las incluyen como compañeros totales en la circulación del sentido y de los valores.

[13] Erving Goffman, *Stigmate*, París, Minuit, 1975, p. 17.

Las ambigüedades de la "liberación del cuerpo"

En cuanto al "loco", es factor de trastorno, es el que perturba los rituales de interacción, promueve el "juego" donde reina la gravedad de las comunicación social. Los poderes que el cuerpo oculta no pueden conjurarse en la ritualización: habla en voz alta de cosas íntimas que usualmente se callan, puede masturbarse ostensiblemente, desnudarse, gritar, agredir, herirse voluntariamente, hacer muecas, provocar, etc. El sufrimiento vuelve incomprensibles sus gestos o comportamientos. La ausencia de previsibilidad y, por lo tanto, la dificultad para armonizar con él las expectativas corporales en la interacción, llega aquí a su punto culminante. La violencia psiquiátrica que el loco sufre cotidianamente, la vida química en la que se lo encierra y los muros que se agregan al aislamiento, muestra la gravedad de sus faltas respecto del orden moral de la sociedad. La palabra "loco" tiene la misma etimología que la palabra ironía: interroga profundamente a los sujetos acerca de cómo asumen las prohibiciones y las omisiones de las modalidades corporales. No se le perdona que le dé tanta publicidad al cuerpo, cuando éste debería desaparecer, discretamente, en la relación social. El "loco" hace resurgir lo reprimido, no sólo el suyo, sino más allá, el del fundamento del intercambio social; muestra que la vida corriente está basada en ritos de evitamiento del cuerpo, que éste no deber ser transparente como "materialidad" porque puede provocar reprobación.

Hoy, en el discurso que se mantiene acerca del cuerpo, hay otra mirada, otra atención, normas sociales modificadas. En este entusiasmo, se cambió, esencialmente, el imaginario del cuerpo, pero sin que se alterara el paradigma dualista. Por otra parte, no podría existir una liberación del cuerpo, pero una liberación de él mismo, es decir, que hubiese significado para el sujeto mayor plenitud. Y esto, a través de un uso diferente de las actividades físicas o de una nueva apariencia. Apartar al cuerpo del sujeto para afirmar luego la liberación del primero es una figura de estilo de un imaginario dualista.

¿Los datos físicos de la condición humana son, en la sociedad actual, objeto de una evaluación menos normativa y, por lo tanto, generan en los sujetos un sentimiento general de bienestar cualquiera sea la relación que éstos mantienen con el cuerpo? Esto es lo que, en efecto, subyace a la afirmación de la "liberación" o del "retorno" al cuerpo. El cambio actual de la condición del cuerpo, en

el nivel del discurso social, genera el placer de ser uno mismo sin que interfieran en el juicio los modelos estéticos en vigencia, la edad, la seducción, las eventuales minusvalías, etc. Los indicadores sociales más significativos de una "liberación" medida con la vara del cuerpo serían la integración como participantes completos en el campo de la comunicación (participantes no marcados por estigmas) de los ancianos o de los discapacitados, de los obesos o de los que tienen una cicatriz. Podría constituir, también, la utilización social más asidua de las potencialidades sensoriales, musculares, cinéticas o lúdicras del hombre.

La "liberación" del cuerpo, hoy, es fraccionaria, está separada de lo cotidiano. El discurso de la liberación y las prácticas que provoca son producto de las clases sociales medias o privilegiadas. Esta "liberación" se efectúa menos por placer (aunque, indudablemente, éste está, con frecuencia, presente) que bajo el modelo del trabajo sobre uno mismo, del cálculo personalizado, de acuerdo con lo que impone el mercado del cuerpo en un momento dado. El entusiasmo contribuye a hacer más rígidas las normas de la apariencia corporal (ser flaco, bello, estar bronceado, en forma, ser joven, etc., para la mujer; ser fuerte, estar bronceado, ser dinámico, etc., para el hombre) y por lo tanto, mantener más o menos claramente una desestima del que no puede, por alguna razón, producir los signos del "cuerpo liberado". Participa, también, de la depreciación del envejecimiento que acompaña la existencia del hombre. Alimenta, para ciertas categorías de la población (los ancianos, los minusválidos, etc.) el sentimiento de estar apartados por sus atributos físicos. En este sentido, podríamos decir que la "liberación del cuerpo" sólo será efectiva cuando haya desaparecido la preocupación por el cuerpo.

Capítulo 7

EL ENVEJECIMIENTO INTOLERABLE: EL CUERPO DESHECHO

El cuerpo indeseable

Es necesario que dediquemos un capítulo al envejecimiento y a la representación social de la persona de edad avanzada. Se trata de dos elementos que revelan la condición moderna del cuerpo y que permiten afinar los análisis precedentes.

La definición que da Erving Goffman del estigmatizado no excluye a las personas ancianas:

> Un individuo que habría podido con facilidad ser admitido en el círculo de las relaciones sociales ordinarias, posee una característica tal que puede llamarnos la atención y esto hace que nos alejemos de él, destruyendo, de este modo, los derechos que tiene respecto de nosotros de acuerdo con sus otros atributos.[1]

La vejez vive una relegación social más o menos discreta que la distingue y que le da una ubicación en la vida social ordinaria. En ella discernimos, en efecto, el trabajo de una marca. A veces el anciano lleva su cuerpo como un estigma cuya repercusión es mucho mayor de acuerdo con la clase social a la que pertenece y según la calidad de aceptación del entorno familiar. Hay una estigma virtualmente fuerte en el envejecimiento.

La vejez es actualmente ese "Continente gris"[2] en el que vive

[1] Erving Goffman, *Stigmate, op. cit.*
[2] *Communications*, n° 37, 1983, "Le Continent gris".

una población indecisa, un poco quimérica, perdida en la modernidad. El tiempo ya no le sirve a la experiencia ni a la memoria. Tampoco al cuerpo gastado. El anciano se desliza lentamente fuera del campo simbólico, deroga los valores centrales de la modernidad: la juventud, la seducción, la vitalidad, el trabajo. Es la encarnación de lo reprimido. Recuerdo de la precariedad y de la fragilidad de la condición humana, es la cara de la alteridad absoluta. Imagen intolerable de un envejecimiento que alcanza a todo en una sociedad que tiene el culto de la juventud y que ya no sabe simbolizar el hecho de envejecer o de morir.

El trabajo del envejecimiento evoca una muerte que camina silenciosamente por las células sin que sea posible encauzarla. El anciano avanza hacia la muerte y encarna dos innombrables de la modernidad: la vejez y la muerte. Ninguna de las dos son tabúes, como se dice tan seguido: un tabú sigue manteniendo un sentido en el tejido social, remite a una frontera alrededor de la que se estructura una identidad común al grupo. Ni la vejez ni la muerte cumplen este papel, son los lugares de la anomalía, escapan al campo simbólico que otorga sentido y valores a las acciones sociales: encarnan lo irreductible del cuerpo.

La percepción común reduce al anciano a la percepción del cuerpo, especialmente en las instituciones. "Cuerpos relegados, ocultos, luego olvidados, los 'viejitos' del asilo eran cuerpos viejos inútiles que habían servido y que ya no servían más, cuerpos con los que no se sabía qué hacer y que se depositaban ahí esperando que se dignaran a morir." Estas son las primeras palabras de un artículo de R. Sebag-Lanoë, que describen la impresión que recibió al entrar en un servicio de estadía larga y mediana. En la mayoría de las instituciones, el espesor humano, la singularidad individual se borran con la frase hecha del cuerpo arruinado, del cuerpo al que hay que alimentar, del cuerpo al que hay que lavar. El viejo no es más su historia, no es más sujeto, es un cuerpo deshecho cuya higiene y supervivencia hay que asegurar.[3] Del mismo modo que

[3] Por ejemplo, el relato de un día de trabajo de una voluntaria en un asilo. En ningún momento habla de las personas de las que se encarga. Todo su trabajo, al menos tal como lo describe, parece limitarse a una suma restrictiva de gestos de mantenimiento de cuerpos anónimos: cambio de las escupideras, preparación de los carritos con el desayuno, limpieza (manchas de los baños, en los lavatorios), limpieza de los ancianos, etc. Acosada por el tiempo y por todo lo que tiene que hacer, da la impresión de correr sin parar. El testimonio parece revelador de lo que sucede, en efecto, en muchas instituciones. Véase Nicole Benoit-Lapierre, P. Cevasco, M. Zafiorpoulos, *Vieillesse des pauvres*, París, Ed. Ouvrières, p. 26 y ss. Una frase también ejemplar dicha por una anciana: "Aquí se burlan de la dignidad de la gente, lo único que hacen es limpiarla."

el discapacitado, el anciano es objeto de su cuerpo y no un sujeto completo. Simone de Beauvoir le hace decir al personaje central de *La mujer rota*, "me resigné a mi cuerpo". El envejecimiento, término occidental, marca la progresiva reducción del cuerpo, una especie de vasallaje a una dualidad que opone sujeto y cuerpo y que lo hace bajo la dependencia de este último. La enfermedad, el dolor, son otros ejemplos, pero provisorios, de la dualidad inherente a la condición del hombre, pero el envejecimiento está asociado a una dualidad definitiva. En la percepción social, el anciano se ve reducido al cuerpo que lo abandona poco a poco, a tal punto que Bichat escribió:

> Vean al hombre que se apaga al final de una larga vejez: muere de a poco, todos los sentidos se apagan sucesivamente: las causas ordinarias de las sensaciones pasan por sobre ellos sin afectarlos.[4]

La vejez traduce un momento en el que la represión del cuerpo deja de ser posible, el momento en el que el cuerpo se expone a la mirada del otro de un modo desfavorable.

Simone de Beauvoir recuerda el escándalo que provocó cuando escribió, al final de *El orden de las cosas* que llegaba al umbral de la vejez. Afirmarlo era lo mismo que quebrar un pacto de silencio que obligaba a muchas otras mujeres a situarse del mismo modo. Nombraba lo innombrable.

El envejecimiento

Si antes los hombres envejecían con el sentimiento de seguir el camino natural que los llevaba a un reconocimiento cada vez mayor, el hombre de la modernidad combate todo el tiempo las huellas de la edad y tiene miedo de envejecer por temor a perder su posición profesional y a no encontrar empleo o espacio en el campo comunicativo.[5]

[4] X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, París, Bresson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

[5] Louis-Vincent Thomas explica que a los africanos, por el contrario, les gusta decir que son más viejos cuando se les pregunta la edad. Para una imagen diferente de la vejez, en otros lugares, vénase Louis-Vincent Thomas, "La vieillesse en Afrique Noire"; George Condominas, "Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est"; Moses Finley, "Les personnes âgées dans l'Antiquité classique", en *Communications, op.cit.*

Para la mayoría de los occidentales, envejecer, especialmente en los sectores populares, aunque no solamente en ellos, es librarse a un lento trabajo de duelo que consiste en despojarse de lo esencial de lo que fue la vida, en quitarle importancia a acciones apreciadas en otros momentos y en admitir, poco a poco, como legítimo, el hecho de que se posee un control restringido sobre la existencia propia. Despojo que puede ser absoluto o que lleva a ciertos ancianos que viven en instituciones a coleccionar piedras o trapos, a guardar un despertador o una foto que sobrevivieron al naufragio y que son los únicos signos de la existencia pasada.

Depreciación de uno mismo que finaliza en el empequeñecimiento del territorio, hasta que sólo queda un cuerpo inmóvil y casi inútil, que necesita ayuda hasta para la satisfacción de las necesidades más elementales. Retroceso progresivo de la simbolización de la presencia en el mundo y repliegue en una especie de territorio animal en el que lo simbólico es residual, salvo que el que lo cuida esté atento y se quede a su lado para intentar restituirle un sentido a la existencia por medio de la presencia o de la palabra, el gesto o la escucha.

La depreciación de uno mismo y de las actividades inherentes a la vida cotidiana considerada, ahora, sin perspectivas, la experimentan también algunas personas no demasiado viejas en las primeras semanas de vida en las instituciones, es decir, cuando el despojo alcanza su punto más alto y el sujeto queda reducido, de ahí en más, a su cuerpo. Si no muere, interioriza una especie de muerte simbólica a través de una dependencia cada vez mayor del personal que lo cuida, el repliegue sobre un yo cada vez más personal que lo cuida, el repliegue sobre un yo cada vez más restringido y desvalorizado puede llevar a la posición fetal o a que no se levante de la cama, como cuando delegan todas las actividades corporales en el personal de la institución. Cuando se perdió todo, queda el límite del cuerpo o, aun más, la demencia: otra manera de no estar ahí.

El envejecimiento es un proceso insensible, infinitamente lento, que escapa a la conciencia porque no produce ningún contraste; el hombre pasa, suavemente, de un día al otro, de una semana a la otra, de un año al otro, son los acontecimientos de la vida cotidiana los que dividen el paso del día y no la conciencia del tiempo. Con una lentitud que escapa al entendimiento, el tiempo se agrega al rostro, penetra los tejidos, debilita los músculos, disminuye la energía, pero sin traumatismos, sin ruptura brutal. Durante mucho tiempo en la vida, los ancianos son los otros;

> la vejez –dice Simone de Beauvoir– es parcialmente difícil de asumir porque siempre la consideramos como una especie extraña; yo me convertí en otra, en tanto que sigo siendo yo misma.[6]

La senectud es un camino que se recorre a paso de hombre, no pesa nunca, cada día se avanza un paso sobre la ruta, pero la distancia parece larga e inagotable el trayecto que resta, a cualquier edad. La evidencia guía la marcha y el sentimiento de identidad sigue siendo el mismo. Fiel e insistente como una sombra, el tiempo inscribe su huella en la relación con el mundo. El rendimiento de una persona no se modifica de un día para otro, ni su salud se altera de este modo, sino insensiblemente, sin golpes bruscos; es sobre todo el recuerdo el que evoca lo que el sujeto podía hacer sin problemas el año anterior. Proust ya dijo que la vejez es, entre todas las realidades humanas, la que es más abstracta durante más tiempo. El sentimiento de la vejez traduce la aparición de la gota de agua que hace desbordar el vaso. Como la imagen del cuerpo se renueva sin cesar, refleja fielmente las aptitudes físicas del sujeto, acompaña sus transformaciones fisiológicas, el sujeto no tiene la impresión de estar envejeciendo. Todos nos asombramos cuando miramos fotos de hace algunos años. Como el paso del tiempo no es nunca perceptible físicamente, sugiere una sensación de inmovilidad. Se necesita un intervalo y un examen consciente para darse cuenta de que el cuerpo cambió. El príncipe Salina de *El Gatopardo*, en la madrugada de su muerte, recuerda que siempre sintió el paso, fuera de él, del "fluido vital". Lo compara con la huida de

> granos de arena apretados que se deslizan uno a uno, sin apuro y sin descanso, por el estrecho orificio de un reloj de arena. En algunos momentos de intensa actividad, de gran atención, este sentimiento de continuo abandono desaparecía, para volver a presentarse, impasible, en la menor ocasión, al menor silencio, a la menor tentativa de introspección... Era como el ruido del péndulo que se impone cuando todo se calla.

Durante mucho tiempo Salina sintió el flujo de la energía sin malestar. No era una hemorragia del tiempo, como mucho el sangrado menor de un vaso sanguíneo sin importancia. Pero llega un momento en que una gota de agua lo hace desbordar. Un grano de arena raya la transparencia de las cosas. Y Salina sabe, entonces, que envejeció.

[6] Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, París, Gallimard, 1970, p. 301.

Imagen del cuerpo

La imagen del cuerpo es la representación que el sujeto se hace del cuerpo; la manera en que se le aparece más o menos conscientemente a través del contexto social y cultural de su historia personal. Giséla Pankow, en su reflexión sobre la clínica de la psicosis, distingue dos ejes cuyo entrecruzamiento estructura, existencialmente, la imagen del cuerpo. Esta se organiza alrededor de una *forma*: el sentimiento de la unidad de las diferentes partes del cuerpo, de su aprehensión como un todo, de sus límites precisos en el espacio; y de un *contenido*: es decir la imagen del cuerpo como un universo coherente y familiar en el que se inscriben sensaciones previsibles y reconocibles.[7] Pero creemos necesario agregar a este concepto otros dos ejes, íntimamente relacionados: el del *saber*, es decir, el conocimiento, aun cuando sea rudimentario, que el sujeto tiene de la idea que la sociedad se hace del espesor invisible del cuerpo, saber cómo está constituido, cómo se organizan los órganos y las funciones. Estos tres ejes acompañan al hombre durante su existencia y van cambiando a medida que se suceden los acontecimientos. Son puntos de referencia necesarios que le dan al hombre la sensación de una armonía personal, de una unidad. Esta imagen del cuerpo es como un vara con la que se evalúan las acciones que se llevaron a cabo y las que habrán de producirse, una medida familiar de la relación con el mundo. En este nivel no hay, en principio, conflicto entre la realidad cotidiana del sujeto y la imagen que éste se forma del cuerpo.

Finalmente, en lo que respecta a la persona que envejece (pero también al discapacitado, al inmigrante, etc.), hay un último componente esencial: el *valor*, es decir, la interiorización que el sujeto hace del juicio social respecto de los atributos físicos que lo caracterizan (lindo/feo, joven/viejo, alto/bajo, flaco/gordo, etc.). De acuerdo con la historia personal y con la clase social en la que estructura su relación con el mundo, el sujeto se apropia de un juicio que marca con su impronta la imagen que se hace del cuerpo y su autoestima.

Estos cuatro componentes dependen del contexto social, cultural, interpersonal y personal, sin el que sería impensable la imagen del cuerpo, del mismo modo que la identidad del sujeto. Sin embargo, el registro del valor representa aquí el punto de vista

[7] Véase Giséla Pankow, *L'homme et sa psychose*, Aubier, 1969.

del Otro, y obliga al sujeto a verse desde una óptica más o menos favorable. Ahora bien, la vejez está afectada por un signo negativo. En este nivel, se infiltra poco a poco en la imagen que el sujeto tiene de su cuerpo, el sentimiento de un menosprecio personal. En un extremo, la dependencia a que obliga la pérdida de las funciones corporales puede vivirse como el coronamiento de una vida acabada. Las palabras propiciatorias que se dicen cuando se bautiza a un niño en Sara, en Senegal, lo dicen explícitamente:

> Que viva mucho tiempo, que tenga inteligencia, padre y madre, más días que los de más edad del pueblo, que sea tan viejo que su cabeza florezca, tanto que no pueda caminar más (citado por Louis-Vincent Thomas).

También puede vivirse como una decadencia, con una sensación de disgusto consigo mismo. Esto depende de la trayectoria personal del anciano, de sus valores, del sentido que le atribuye a sus actos, de la calidad de la presencia del entorno. La misma situación de dependencia puede desembocar, según estos factores, en actitudes opuestas.

Al respecto, hay que subrayar que el juicio social lleva a un impacto más atenuado del envejecimiento en el hombre que en la mujer. La mujer anciana pierde, socialmente, una seducción que se debía, esencialmente, a la frescura, la vitalidad, la juventud. El hombre puede ganar con el tiempo una fuerza de seducción cada vez mayor, ya que en él se valorizan la energía, la experiencia, la madurez. Se habla de "un seductor con las sienes grises", de un "lindo viejo", pero nunca se asociarán estos calificativos a las mujeres. Una mujer que siguiera intentando seducir a un hombre mucho más joven que ella, atraería sobre sí un juicio nada complaciente de la sociedad, pero la situación inversa se admite a la perfección y demuestra el límite extremo del "vigor" del hombre. Simone Signoret decía, con justicia, que de una mujer vieja se dice que es "una piel vieja", en tanto del hombre viejo que "tiene su pinta". La vejez marca, desigualmente, a la mujer y al hombre en el juicio social. Vemos aquí, más allá de la edad de los sujetos, cómo perdura una imagen social opuesta del hombre y de la mujer, que hace del primero un sujeto activo cuya apreciación social está basada menos en la apariencia que en un cierto tono en la relación que establece con el mundo, y de la segunda un objeto maravilloso que se degrada con el correr del tiempo. El hombre sigue siendo, por el contrario, un seductor potencial.

El personal que se encarga de los ancianos en un servicio de

estadía larga o mediana, puede hacerse cargo del estigma o, a la inversa, desarticular, por medio de una actitud afectiva, el juicio sobre sí mismo que el anciano había interiorizado. Puede intentar una restauración de la imagen corporal con el anciano, por medio de la acción directa sobre el cuerpo para lograr una restauración del sentido. De acuerdo con cierto número de propuestas realizadas por Renée Sebag-Lanoë hay diferentes acciones posibles: restituirle al anciano la identidad nombrándolo, intentando reconstruir el hilo de la vida; favorecer el mantenimiento de las relaciones familiares; acomodar el espacio de la institución de un modo más personalizado para que existan lugares que impulsen el intercambio; promover una política del movimiento por medio de una gimnasia adaptada a sus necesidades, para evitar que se queden en la cama y se olviden del cuerpo; cuidar la vestimenta y el peinado para restaurar el narcisismo; reintroducir el sentimiento del placer de la vida cotidiana; promover el contacto entre médico-paciente en los dos sentidos.[8] También es posible pensar en la instalación de un taller de estética en el que los ancianos se preocupen por su rostro, se maquillen, se peinen; el rostro es, sin juego de palabras, la capital del cuerpo. Actuando positivamente sobre el sentimiento de la cara, se apoya la vuelta al narcisismo normal del que el anciano se había ido separando poco a poco, al interiorizar el discurso social que convierte a la vejez en el grado cero de la seducción. Al reavivar el sentimiento del rostro, se le afirma al anciano que las arrugas no alteraron su identidad y que puede resultar placentero cuidar la apariencia propia. Reactualiza gestos y sentimientos, hace que renazcan los recuerdos, vuelve a encontrar un espesor de vida que lentamente se achicaba. Por medio de estas acciones se favorece la instauración de un sentido y de valores que puede permitir que el anciano recupere el gusto por la existencia y vuelva a concederle importancia a su relación con el mundo.

La mirada del otro

Por medio del cuerpo nos exponemos al trabajo del tiempo y de la muerte. Pero la imagen del cuerpo que el individuo se forja, se

[8] Renée Sebag-Lanoë, "A la recherche de l'identité perdue, psychomotricité et géronotologie", *La psychomotricité*, 1984, vol. 8. pp. 39-44.

moldea de acuerdo con su paso por la vida; ésta lo dispensa de una apreciación demasiado brutal del envejecimiento. Es sobre todo el otro el que envía, en espejo, como algo depreciado, la inscripción de la vejez. La imagen del cuerpo no es un dato objetivo, no es un hecho, es un valor que resulta, esencialmente, de la influencia del medio y de la historia personal del sujeto. No hay nunca apreciación bruta de las sensaciones del cuerpo, sino desciframiento, selección de los estímulos y atribución de un sentido.[9] La identificación de un sentimiento, la tonalidad positiva o negativa que se le atribuye, traducen una ecuación compleja entre las influencias sociales y culturales, la experiencia del sujeto respecto de cómo fue criado, de niño, especialmente de las relaciones con la madre. Así, el sentimiento de la vejez es una mezcla indiferenciada de conciencia de uno mismo (a través de la conciencia aguda de un cuerpo que cambia) y de una apreciación social y cultural. El sentimiento de una *ensomatosis* (caída en el cuerpo) no es un dato bruto, es la interiorización de un juicio que le quita valor a la vejez, antes de ser un juicio personal.

Las cosas del cuerpo y, sin duda, las del deseo, revelan la marca del tiempo. En cuanto la mirada del otro deja de fijarse en uno, en cuanto se produce la suspensión mínima en la que se presiente, en un momento, el juego del deseo, entonces comienza la conciencia del envejecimiento.

El sentimiento abstracto de envejecer nace, por lo tanto, de la mirada del otro. De la misma manera, son secuencias al mismo tiempo sociales e individuales las que lo reformulan a nuestra conciencia: aniversarios, una separación, ver crecer a los hijos, verlos irse, ver llegar a los primeros nietos, la jubilación, la súbita desaparición cada vez más frecuente de los amigos, etc. El sentido que se le atribuye a estos acontecimientos, su valor, remite a una axiología social y a la manera personal que el sujeto tiene para acomodarse a ellos. El sentimiento de envejecer viene siempre de otro lado, es la marca en uno de la interiorización de la mirada del otro. Ver las fotos de antes, que remiten a una cara que no es más la de uno, ver los rostros transformados de los demás después de una larga ausencia, es conocer una confrontación íntima del tiempo metabolizado. En el rostro del otro y en el propio, en los movimientos, en las maneras de ser, el tiempo hizo su obra como una hormiga. La vejez es una flor que tarda mucho en abrirse, es un sentimiento que viene de afuera y que a veces da raíces precoces y otras tardías, pues depende del gusto por la vida del

[9] Véase David Le Breton, *Corps et société, op.cit.*

sujeto. No se trata sólo de una cifra cronológica, no comienza a una edad precisa, es una suma de indicios que sólo el sujeto conoce.[10] La vejez es un sentimiento.

En ella se entrecruzan datos que el campo social integra mal, el cuerpo por una parte pero también la precariedad y la muerte. La actual condición de las personas de edad, la negación que marca la relación que cada uno establece con su propio envejecimiento, la negación, también, de la muerte, estos son los signos que muestran las reticencias del hombre occidental a aceptar los datos de la condición que hacen de él, en primer término, un ser carnal.

[10] "Como a la edad no se la vive en el modo del para-sí, como no tenemos una experiencia transparente como la del *cogito*, es posible declararse viejo muy temprano y creerse joven hasta el final.", Simone de Beauvoir, *op.cit.* p. 311.

Capítulo 8

EL HOMBRE Y SU DOBLE: EL CUERPO *ALTER EGO*

Un nuevo imaginario del cuerpo[1]

Desde fines de los años sesenta, y con una extensión cada vez mayor, surge un nuevo imaginario del cuerpo que conquista prácticas y discursos hasta ese entonces inéditos. Luego de un tiempo de represión y de discreción, el cuerpo se impone, hoy, como un tema predilecto del discurso social, lugar geométrico de la reconquista de uno mismo, territorio a explorar, indefinidamente al acecho de las incontables sensaciones que oculta, lugar del enfrentamiento buscado con el entorno, gracias al esfuerzo (maratón, jogging, etc.) o a la habilidad (esquí); lugar privilegiado del bienestar (la forma) o del buen parecido (las formas, *body-building*, cosmética, dietética, etcétera).

Una prédica muy maternal exalta las energías sociales en una repentina pasión por el cuerpo. Pero las ambigüedades heredadas de los siglos XVI y XVII, especialmente ilustradas por Vesalio (1543) y por Descartes (1637) no han sido abandonadas. El modelo dualista persiste y acompaña a la "liberación del cuerpo". Conocemos la imagen de Clouzot en *Le corbeau*: un golpe sobre una lámpara que cuelga de un cable modifica el juego de sombras y de luz, difumina la oposición, invierte los valores, pero, a pesar de todo, respeta la polaridad: "Donde está la sombra, donde está la luz."

[1] Una primera versión del comienzo de este capítulo apareció en el *Journal des Psychologues*, julio-agosto de 1988, nº 59: "L'apparence physique".

Lo que perdura es la división entre el hombre y su cuerpo. Hoy, a través de estas prácticas y de estos discursos, el cuerpo deja de representar el lugar del error o el borrador que hay que corregir, como lo vimos con la técnica. No se trata más de la *ensomatosis* (la caída en el cuerpo) sino de la posibilidad del cuerpo, de la carne, de una vía de salvación. En un caso como en el otro, una misma disyunción opone, implícitamente, en la *persona*, lo que corresponde al cuerpo y lo que corresponde a lo inaprehensible del hombre.

Desde un punto de vista fenomenológico, ya lo hemos dicho, el hombre es indiferenciable de su carne. Esta no puede considerarse una posesión circunstancial, encarna el ser-en-el-mundo, sin el que no existiría. El hombre es ese no-sé-qué y ese casi-nada que desborda su arraigo físico, pero que no podría estar disociado de él. El cuerpo es el hábitat del hombre, su rostro. Momentos de dualidad hacia aspectos desagradables (enfermedad, precariedad, discapacidad, cansancio, vejez, etc.) o agradables (placer, ternura, sensualidad, etc.) le dan al sujeto el sentimiento de que el cuerpo se le escapa, que excede lo que él es. El dualismo es algo muy distinto, fragmenta la unidad de la persona, a menudo implícitamente, culmina en un discurso social que hace de estos episodios de dualidad un destino; transforma el exceso en naturaleza, hace del hombre una realidad contradictoria en la que la parte del cuerpo está aislada y afectada por un sentido positivo o negativo, de acuerdo con las circunstancias. El dualismo moderno no divide cruelmente al alma (o al espíritu) y al cuerpo, es más insólito, más indeterminado, avanza disfrazado, atemperado bajo distintas formas, todas basadas en una visión dual del hombre. Lugar del gozo o del desprecio, el cuerpo es, en esta visión del mundo, percibido como algo distinto del hombre. El dualismo contemporáneo distingue al hombre de su cuerpo.

En los dos platillos de la balanza están el cuerpo despreciado y destituido por la tecno-ciencia y el cuerpo mimado de la sociedad de consumo. El sujeto está en una posición tal que su mirada enfrenta el cuerpo, del mismo modo que el descuartizado de Valverde contempla, pensativamente, sin dolor ni nostalgia, la piel que sostiene en el brazo como si fuese una vestimenta vieja que lleva al sastre para que se la renueve. El estetismo de la postura, su aire voluntario, no deja de tener cierta connivencia anticipada con la modernidad.

Este imaginario del cuerpo sigue con fidelidad y (socio)lógicamente, el proceso de individuación, cada vez más acelerado, de las sociedades occidentales, a partir del fin de los años sesenta:

inversión de la esfera privada, preocupación por el yo, multiplicación de los modos de vida, atomización de los sujetos, obsolencia rápida de las referencias y de los valores, indeterminación.

Un tiempo diferente del individualismo occidental aparece y modifica, profundamente, las relaciones tradicionales respecto del cuerpo.

El cuerpo, marca del individuo

Ya hemos visto que en una estructura social de tipo individualista la *persona* toma conciencia de sí misma como figura terminada, bien delimitada, de la carne encerrada en ella. El cuerpo funciona como un límite fronterizo, "factor de individuación" (Durkheim), lugar y tiempo de la distinción. El cuerpo, en cierta manera, es lo que queda cuando se perdieron los otros (véase *infra*), es la huella más tangible del sujeto en cuanto se distienden la trama simbólica y los vínculos que lo conectaban con los miembros de la comunidad. El individualismo inventa el cuerpo al mismo tiempo que al individuo; la diferenciación de uno genera la del otro en una sociedad en la que los lazos entre los sujetos son más relajados, en la que se establecen bajo la égida de la inclusión y no bajo la de la separación. Una serie de rituales cumple, entonces, la función de disponer una relación con el cuerpo que se ha vuelto más indecisa. Se instauran códigos del buen vivir que implican normas corporales precisas, y que socializan la relación con el cuerpo a la manera de la represión. Los valores del cuerpo son más bien negativos, lo asocian a la molestia, a la vergüenza, al error (Descartes). Se apoyan en ese suplemento ambiguo, indigno, pero sin el cual el hombre no existiría.

En el segundo momento del avance individualista, el de la atomización de los sujetos y el de la emergencia de una sensibilidad narcisista, el cuerpo se convierte en el refugio y el valor último, lo que queda cuando los otros se vuelven evanescentes y cuando todas las relaciones sociales se vuelven precarias. El cuerpo es el ancla, lo único que puede darle certeza al sujeto, por supuesto que aún provisoria, pero por medio de ésta puede vincularse a una sensibilidad común, encontrar a los otros, participar del flujo de los signos y sentirse cómodo en una sociedad en la que reina la falta de certeza. Las sociedades occidentales, enfrentadas a la

carencia de simbolización de la relación con el mundo, en la que las relaciones formales siempre salen ganando por sobre las relaciones de sentido (y por lo tanto, de valores), generan formas inéditas de socialización que privilegian el cuerpo, pero el cuerpo cubierto de signos efímeros,[2] objeto de una creciente inversión.

La sociedad, con el encabalgamiento de ritos más o menos formales que siguen rigiendo y, por lo tanto, organizando las relaciones sociales y las relaciones del hombre con el entorno, se convierte en un marco cómodo pero sin inversión, vacío de sentido. El margen de autonomía del sujeto se agranda. El tenor del vínculo social se modifica, se vuelve "mecánico" y pierde, poco a poco, su "organicidad".[3] Se habla tanto más de comunicación, de contacto, de calor, de bienestar, de amor, de solidaridad, cuanto más estos valores abandonan el campo social. Entonces, en este vacío de sentido, proliferan los especialistas en la comunicación, en el contacto, en el calor, en el bienestar, en el amor, en la solidaridad. Lugares y tiempos previstos para tales fines, productos y servicios despliegan, de a pedazos, estas obligaciones sociales que llevan al sujeto a buscar en la esfera privada lo que no puede esperar de la vida social ordinaria.

De la concurrencia frecuente a salones de belleza, a las sesiones de terapias corporales de grupo, del jogging a la maratón, del uso de naves de aislamiento sensorial al esquí o al patinaje, de la cosmética a la dietética, el individuo busca, por medio del cuerpo (y porque el cuerpo es el lugar de la ruptura) vivir un desarrollo de lo íntimo. La intimidad se vuelve un valor clave de la modernidad, incluye la búsqueda de sensaciones nuevas, las del bienestar corporal y la exploración de uno mismo; exige el contacto con los otros pero siempre con mesura y de manera controlada. La elaboración de la intimidad reemplazó la búsqueda de la convivencia de los años sesenta.

El hombre poco formal, *cool*, cuida su *look*, y también quiere que lo hagan los demás; es, esencialmente, un ambiente y una mirada. El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide la mejor postura, las sensaciones más originales, la ostentación de los signos más eficaces. Pero éste debe proporcionar (¿a su dueño?) también una mezcla de espíritu combativo y de flexibilidad, de

[2] El símbolo es la materia prima de la alianza social, lo que le otorga valor al intercambio. Una cultura es un conjunto de sistemas simbólicos (Lévi-Strauss), mezcla de consistencia y de precariedad. El signo, a su vez, es sólo precario, es la versión menor del símbolo. Refiere a entusiasmos provisorios. No es como el símbolo, estructura de la identidad personal y social.

[3] Invertimos aquí las celebres metáforas de Durkheim.

fuerza y de resistencia, de desenvoltura y de elegancia, sin apartarse nunca de la seducción. Exigencias típicas de la actual atenuación de lo femenino y de lo masculino. Un ejemplo entre muchos otros:

> *El hombre piensa en él ("esto no es nuevo"), piensa también en su piel ("él no quiere que esto se sepa"). Los tiempos habían cambiado: había una vez... El señor tal... y una sufragista, él descubre, clama, reivindica su identidad frente al espejo del baño. Finalmente se atreve a mostrar con altura lo que hacía bajo cuerda, cuando le robaba a su pareja las cremas, las máscaras y hasta la tintura. Ahora la virilidad no le teme a nada, cambió de criterios y sus héroes cambiaron de "look". Hoy, es de buen tono ser "clean", limpio de la cabeza a los pies. Triunfar es, ante todo, sentirse bien* (Publicidad para "Clinique Formule Homme").

El propio cuerpo, el mejor socio y el más cercano, el delegado con mejor desempeño, aquel según el cual nos juzgan.

Este imaginario del cuerpo crece como un brote nuevo en la cepa del dualismo hombre-cuerpo perteneciente a la vida social occidental desde los siglos XVI y XVII. Pero el valor del cuerpo se invierte. En lugar de ser el signo de la caída, se convierte en una tabla de salvación. Se trata, entonces, de un dualismo atemperado, propio del individualismo occidental cuando éste se afianza aun más y le concede siempre más al individuo, mientras se desvincula de la imposición social. La sensibilidad más narcisista del individualismo contemporáneo modificó los términos de la relación dualista del hombre con el cuerpo.

Lugares del cuerpo que antes estaban sometidos a la discreción por pudor, o por temor al ridículo, se imponen hoy sin dificultades, sin "complejos", se convirtieron incluso en signos de vitalidad o de juventud. El cuerpo desnudo de la mujer embarazada es un valor seductor de la publicidad. Los shorts que usan los hombres se volvieron comunes en el verano, no sólo en las playas, sino también en las ciudades. Las piernas de los hombres ya no hacen reír; el hombre *cool* ya no tiene miedo de mostrarlas en público. Lo mismo pasa con los joggers cuando corren por las veredas de las ciudades. El cuerpo del hombre, su torso, se vuelven valores eróticos que invaden la publicidad o los afiches de cine. El *body-building* (el cuerpo *haltere-ego*) es la traducción, en términos de las prácticas sociales, de esta nueva conminación que, hace algunos años, se prestaba a la ironía. El cine americano de los setenta, cine de crisis, de duda, centrado en los *losers*, en los héroes frágiles y dolorosos (Dustin Hoffman, Al Pacino, De Niro, Jane Fonda, etc.),

cede hoy ante héroes agresivos, seguros de sí mismos, adeptos al *body-building*, cubiertos por armas poderosas y todo esto, curiosamente, a través de un triunfalismo del cuerpo que no es percibido como contradictorio: Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenegger, Braddock, Charles Bronson, etc., híbridos de músculos y de acero, máquinas de guerra, robots. El paradigma de la máquina del cuerpo está realizado, en concreto, en los papeles que tanto le gustan a Arnold Schwarzenegger y a Silvester Stallone. Es interesante comprobar que algunos actores, y Jane Fonda es el ejemplo más significativo, acompañaron este cambio de sensibilidad y se hicieron adeptos y ensalzaron el cuerpo musculoso. Las mujeres reivindican el derecho a la fuerza y también van a los gimnasios con aparatos. Al mismo tiempo que el cuerpo del hombre se "sexualiza", el de la mujer se hace más musculoso. Los signos tradicionales de lo masculino y de lo femenino tienden a intercambiarse y alimentan el tema de lo andrógino que se afirma cada vez más. El cuerpo ya no es un destino al que uno se abandona sino un objeto que se moldea a gusto. La relación de conciencia del sujeto respecto del cuerpo se modificó sustancialmente. El imaginario contemporáneo subordina el cuerpo a la voluntad, convierte al primero en un objeto privilegiado del entorno de la segunda.

Cuanto más se centra el sujeto en él mismo, más importancia toma el cuerpo, a tal punto que invade el campo de las preocupaciones y lo sitúa en una posición dual. La falta de gravedad del sujeto respecto de su arraigo corporal, el éxtasis del cuerpo, alcanza su punto de incandescencia. El cuerpo se convierte, entonces, en un doble, en un clon perfecto, en un *alter ego*.

El cuerpo *alter ego*

En la edad de la crisis de la pareja, de la familia, de la "multitud solitaria", el cuerpo se vuelve un espejo, un otro de uno mismo, con el que es posible cohabitar fraternal y placenteramente. En el momento en que el código social se pulveriza suavemente hacia su correlato individual (la correlación reemplaza, poco a poco, a la cultura), o en el que la atomización de los sujetos confirma la explosión nuclear que impactó en el centro de la vida social occidental, el individuo es invitado a descubrir el cuerpo y las sensaciones como un universo en permanente expansión, como una forma disponible para la trascendencia personal. Al abandonar lo social, el individuo ganó un mundo portátil al que hay que seducir, explorar siempre más allá de los límites: el cuerpo, elevado a *alter ego* y no la parte maldita librada a la discreción y al silencio ("la salud, decía R. Leriche, es la vida silenciosa de los órganos"). El cuerpo muta y toma el lugar de la persona, ésta cumple el papel de piloto, es decir, que estamos frente a la versión moderna del modelo platónico. Es la pérdida de la carne del mundo la que empuja al sujeto a preocuparse por su cuerpo y darle carne a su existencia. Se busca una vida social ausente abriendo en uno mismo un espacio dialógico que asimila el cuerpo a la posesión de un objeto familiar, al que se eleva al rango de socio. En el imaginario social el discurso es revelador: a menudo la palabra *cuerpo* funciona como un sinónimo de *sujeto*, *persona*.

Paso del cuerpo objeto al cuerpo sujeto. Esto, que se corresponde mejor con el imaginario del clon[4] se realiza cuando se le otorga al cuerpo el título de *alter ego*, persona completa al mismo tiempo que espejo (no espejo del otro en el campo del símbolo, sino espejo del ser que remite a sí mismo), valor. El individuo se vuelve su propia copia, su eterno simulacro, por medio del código genético presente en cada célula. Sueño de una capilarización infinita de lo mismo, a través de la fantasía de que la personalidad completa del sujeto está, potencialmente, en el gen. También existe el imaginario que rodea a los temas sociobiológicos y que afirma el carácter hereditario de gran cantidad de cualidades (inteligencia, fuerza física, belleza, etc.) a pesar de la desmentida de los mismos genetistas.[5] En este imaginario el hombre es una emanación del cuerpo, subsumido bajo la forma del gen (y hasta de la "raza"). El cuerpo se aleja del sujeto y puede, en última instancia, vivir su aventura personal, ya que, planteado como otro del hombre, no deja de reunir todas sus cualidades personales.

El cuerpo disociado se convierte, en el imaginario moderno, en el camino más corto para alcanzar y transformar al sujeto inma-

[4] Por el momento, quedémonos con el fantasma, pues la clonación proviene de un imaginario del mismo, de un reflejo narcisista que olvida el carácter no genético, es decir, no transmisible, de lo que compone la identidad del sujeto. El clon nunca será la duplicación del sujeto porque muchas variantes incontrolables entran en juego en su educación. Además, las condiciones sociales e históricas de su desarrollo serían profundamente diferentes.

[5] Sobre la sociobiología, consúltense las tesis de Wilson, *Sociobiologie*, Rocher, 1987. Para una crítica de estas tesis desde la genética, véanse A. Jaccard, *Eloge de la différence, la génétique et les hommes*, París, Seuil, 1978; *Au péril de la science*, París, Seuil, 1982; Marschall Sahlins, *Critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, París, Gallimard, 1980.

terial al que viste con la carne y con las sensaciones. En la senda de Mayo del '68, muchas prácticas psicológicas reivindican al cuerpo como material terapéutico enfrentado a la palabra, patrimonio del psicoanálisis. Se le pide al trabajo corporal que modifique el carácter del sujeto y que suprima malestares y reservas. Se presume que actuando sobre el conjunto de las articulaciones o de los músculos, se disuelven las tensiones personales, se reconcilia al hombre con su infancia o con su existencia actual, sin tener que recurrir a un examen de conciencia, a una recorrida psicológica reducida a la "charla", según una expresión corriente de los adeptos a estas prácticas. Según las palabras de Zazie, éstos le dicen al psicoanálisis: "Charlás, charlás, pero no hacés nada".

Cartografía de lo que falta para ser, el cuerpo indica los puntos que hay que modificar físicamente para que desaparezcan las tensiones psicológicas. El inconsciente sería material y el especialista de las "artes del cuerpo", que se propone liberar al yo de esta influencia, podría leerlo con facilidad, simple y rápidamente: "Sea quien sea, dice uno de ellos, si usted quiere transformarse, empiece por su cuerpo" (P. Salomon).

La relación dual cuerpo-sujeto favorece el establecimiento de prioridades de este orden, ya que actuar sobre uno genera, necesariamente, consecuencias sobre el otro. Deja de percibirse la unidad del sujeto. Para Lowen, la bioenergía plantea como presupuesto que "los cambios de personalidad están condicionados por los cambios de las funciones fisiológicas". Convertir al hombre en un efecto del cuerpo lleva a desarrollar la fantasía de que un simple masaje o un simple ejercicio respiratorio puede modificar la existencia del sujeto.

> El cuerpo –dice G. Vigarello– se convierte en una masa que hay que reducir, un montón de cosas imbricadas que hay que disolver, que provocan la incursión de una mano extraña para borrar, desplazar, corregir. El sueño de una conversión de los sujetos como resultado de alguna presión material y tangible que se haya ejercido sobre ellos aflora en estos gestos que no explicitan nunca sus presupuestos. Los masajes que intentan alcanzar zonas olvidadas, estas correcciones que subrayan las tensiones no percibidas.[6]

Cambiar el cuerpo para cambiar la vida. Las ambiciones de la modernidad son más modestas que las de los años setenta. Un ejemplo de este cambio de actitud puede observarse en Jerry

[6] Georges Vigarello, "Le laboratoire des sciences humaines", *Esprit*, n° 62, febrero de 1982.

Rubin, autor de *Do it*, una de las grandes obras de la contracultura norteamericana de los años setenta.

> Seré un viejo que no sufrirá esta amenaza (cáncer, crisis cardíaca, etc.)...(abre un placard lleno de frascos y de cajas de remedios). Me comprometí a hacer lo más larga posible mi vida. Tomo vitaminas, sales minerales. Como cereales en el desayuno y ensalada al mediodía. Nunca como carne ni alimentos que tengan grasas. Me ocupo de mi cuerpo como si fuese de una revolución. Como para alimentarme, no por placer. Estos son los complementos naturales que tomo para el equilibrio general: cuarenta por día. Aquí está el Max Epi que protege de los accidentes cardíacos. Betacarotina, sacada de las plantas para retrasar el envejecimiento de las células; y aquí hay otros que impiden el desarrollo del cáncer o que limpian a la sangre de impurezas. Ginseng, que refuerza la energía y permite que me prepare para los esfuerzos deportivos. También tomo vitaminas para dormir a la noche y vitamina B.[7]

Un buen ejemplo de cómo hoy se ha vuelto común el discurso dualista: se cuida al cuerpo como si se tratase de una máquina de la que hay que obtener un rendimiento óptimo. La unidad del sujeto está analíticamente descompuesta para usar de la manera más racional todas las partes y no olvidarse de nada. El cuerpo parece un objeto al que hay que mimar, un socio con el que hay que conciliar los valores, un motor al que hay que mantenerle todas las piezas en condiciones para que el conjunto funcione bien. La dietética constituye otra faceta de esta intervención plástica sobre uno mismo que hoy goza de un éxito cada vez mayor a través de la multiplicación de negocios que venden este tipo de productos: las comidas están dirigidas a mantenerse en "forma", hay una búsqueda de una racionalidad que modifica los datos simbólicos vinculados con la comida y referencias a nuevos valores a través de los productos "orgánicos", etcétera.

Lentamente, el cuerpo se va asimilando a una máquina a la que hay que mantener. Veamos otros ejemplos:

> *Cuidado con los radicales libres, fenómenos naturales que se forman a partir del oxígeno que respiramos. Es decir que el organismo se*

[7] Danny Cohn-Bendit, *Nous avons tous aimé la Révolution*, París, Points Actuels, p. 36. La transformación del cuerpo en lugar de la transformación del mundo es una etapa bastante común en el itinerario de muchos ex militantes de los años setenta. Además de la obra de D. Cohn-Bendit, véase C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, París, Laffont, 1981.

oxida como el hierro o como la manteca rancia..." (publicidad de las cápsulas "Eradical"). O: *"confort, suavidad, rendimiento", estas palabras no pertenecen solamente al vocabulario automovilístico, (el hombre) las exige ahora para su epidermis; los éxitos se producen en todos los terrenos por el buen estado y el bienestar de cada día"* (publicidad de "Clinique Formule Homme").

El paradigma del cuerpo confiable y lleno de vitalidad es, curiosamente, el de la máquina bien mantenida, cuidada con amor. Hermoso objeto del que hay que saber obtener los mejores efectos.

Como es percibido como un sujeto interior, como un *alter ego*, es posible hablarle al "cuerpo", mimarlo, acariciarlo, masajearlo, explorarlo como si fuese un territorio diferente que hay que conquistar, o mejor, como una persona a la que hay que seducir. El cuerpo se convierte en una propiedad de primer orden, objeto (o más bien sujeto) de todas las atenciones, de todos los cuidados, de todas las inversiones (en efecto, también en esto hay que prepararse para el futuro). Hay que mantener el "capital" salud, hacer prosperar al "capital" corporal bajo la forma simbólica de la seducción. Hay que merecer la juventud, el buen estado, el *look*. Hay que luchar contra el tiempo que deja huellas en la piel, el cansancio, los "kilos de más", hay que "ocuparse", no "dejarse estar". La estetización de la vida social está basada en una puesta en escena refinada del cuerpo, en una elegancia de los signos físicos que éste afirma (puesta en signo) gracias a la cual se conjura la angustia del tiempo que pasa. Hay que domesticar a este socio reticente, para convertirlo en una especie de compañero de ruta agradable.

La pasión por el cuerpo modifica el contenido del dualismo sin cambiar su forma. Tiende a psicologizar el "cuerpo-máquina" pero este paradigma mantiene su influencia de manera más o menos oculta. Pero la pasión por el cuerpo cambia su afectividad. El cuerpo-máquina (el cuerpo anatomizado) traduce la falta de simbolización de la carne y aparta al sujeto al considerarlo un valor noble e intocable. Al hacer esto, lo consideraba materia pura, en tanto algo real reificado y dual. El cuerpo *alter ego* no cambia nada en la falta de simbolización de que es objeto el cuerpo, es más, da cuenta de ésta de otra forma, pero al psicologizar la materia, al hacerla más habitable, al agregarle una especie de suplemento de alma (suplemento de símbolo), favorece la instauración, en el individuo, de un soporte de relación con el otro. La simbólica social tiende a ser reemplazada, en los lugares en los que falta, por la

psicología. Las faltas de sentido ya no son imputadas a lo social sino que se resuelven individualmente en un discurso o en prácticas psicológicas y el cuerpo es un "significante fluctuante" especialmente útil para estos retoques. El cuerpo hace alarde de una valoración directamente proporcional al olvido o al desprecio que se le había otorgado en otra época del dualismo: no hay que ocuparse tanto del cuerpo-máquina (aunque, sutilmente, sigue siéndolo) sino de las sensaciones y de la seducción, cuyas experiencias hay que multiplicar. Al borramiento ritualizado del cuerpo que sigue organizando el campo social se le agrega una especie de ostentación. Se amplía el dualismo personalizado.

El cuerpo supernumerario

Desde el neolítico, el hombre posee el mismo cuerpo, las mismas potencialidades físicas, la misma fuerza de resistencia a los datos fluctuantes del medio ambiente. Durante milenios, y aún hoy, en la mayor parte del mundo, los hombres caminaron para ir de un lugar a otro, corrieron, nadaron, se procuraron cotidianamente la producción de bienes para sobrevivir en la comunidad. Nunca, sin duda, como hoy en las sociedades occidentales, se utilizó tan poco la motilidad, la movilidad, la resistencia física del hombre. El desgaste nervioso (*stress*) tomó, históricamente, el lugar del desgaste físico. La energía propiamente humana (es decir los recursos del cuerpo) se volvió pasiva, inutilizable; la fuerza muscular ha sido relegada por la energía inagotable que proporcionan los dispositivos tecnológicos. Las técnicas del cuerpo, incluso las más elementales (caminar, correr, nadar, etc.), están en retroceso y se utilizan parcialmente en la vida cotidiana, en el trabajo, en los desplazamientos, etc. Ya prácticamente nadie se baña en los ríos y lagos (salvo en algunos raros lugares en los que está permitido), casi nadie usa, o muy raramente, la bicicleta (y no sin peligro) o las piernas para ir al trabajo o desplazarse, a pesar de los embotellamientos urbanos, etc. En este sentido, el cuerpo de los hombres de los años cincuenta e incluso de los sesenta, estaba mucho más presente en la conciencia, utilizaba mucho más sus recursos musculares en la vida cotidiana. La caminata, la bicicleta, el baño, las actividades físicas vinculadas con el trabajo o con la vida doméstica o personal favorecían el anclaje corporal de la existen-

cia. En esa época, la noción de un "retorno" al cuerpo hubiese parecido incongruente, difícil de entender. De ahí en más, en efecto, el compromiso físico del hombre no dejó de declinar. Esta parte inalienable del hombre está socializada como borramiento, disminuida e, incluso, oculta. La dimensión sensible y física de la existencia humana tiende a olvidarse a medida que se extiende la técnica.

Las actividades posibles del cuerpo, que le permiten al sujeto construir la vivacidad de su relación con el mundo, tomar conciencia de la calidad de lo que lo rodea y estructurar la identidad personal, tienden a atrofiarse. El cuerpo de la modernidad parece un vestigio. Miembro supernumerario del hombre al que las prótesis técnicas (automóvil, televisión, escaleras rodantes, cintas rodantes, ascensores, aparatos de todo tipo...) no lograron suprimir totalmente es un resto, un irreductible, contra el que choca la modernidad. El cuerpo se hace tanto más dificultoso de asumir cuanto más se restringen sus actividades sobre el entorno. Pero la reducción de las actividades físicas y sensoriales no deja de tener incidencias en la existencia del sujeto. Desencadena su visión del mundo, limita el campo de acción sobre lo real, disminuye el sentimiento de consistencia del yo, debilita el conocimiento directo de las cosas. Salvo que esta erosión se frene por actividades compensatorias, especialmente destinadas a promover una reconquista cinética, sensorial o física del hombre, pero al margen de la vida cotidiana.

Atrofia de la motilidad y de la movilidad del hombre por la cada vez mayor utilización del auto. Reducción de la superficie de las viviendas, funcionalización de las habitaciones y de los espacios, necesidad de desplazarse rápido para no molestar a los demás. En la vida social, el cuerpo se vive, frecuentemente, como una molestia, un obstáculo, fuente de nerviosismo o de cansancio, más que como alegría o como si se escuchase una posible música sensorial. Las actividades del sujeto consumen más energía nerviosa que energía corporal. De aquí la idea, muy común actualmente, del "buen cansancio" (vinculado con las actividades físicas) y del "mal cansancio" (vinculado con el desgaste nervioso).

Los lugares de las ciudades dedicados a los paseos, los viejos barrios, las calles, se vuelven cada vez menos acogedores y no dan ganas de pasear por ellos. Las estructuras urbanas se doblegan ante las imposiciones de la circulación automotriz. El espacio para caminar se ha vuelto cada vez más raro. Las actividades se concentran en los centros de las ciudades, saturados, atestados de gente, todo esto contribuye a que el transeúnte tenga que modifi-

car su ritmo personal para someterlo a la imposición anónima de una circulación de peatones rápida. El desplazamiento funcional de un lugar a otro tiende a reemplazar la caminata (salvo, sin duda, el domingo), y esto no deja de tener consecuencias en el placer sensorial y cinético.

Con una notable intuición, P. Virilio, en los años setenta, ya había señalado este debilitamiento de las actividades propiamente físicas del hombre, al subrayar, especialmente, cómo "la humanidad urbanizada se vuelve una humanidad sentada". Más allá de los pocos pasos que hacen para llegar al auto o para salir de él, la mayoría de la gente permanece sentada durante toda la jornada. Virilio planteó correctamente el dilema que nace de la poca valoración de las funciones corporales en la existencia del hombre, especialmente en la elaboración de una identidad personal.

> Antes de vivir en el barrio, en la casa, el individuo vive en el propio cuerpo, establece con él relaciones de masa, de peso, de molestia, de envergadura, etc. La movilidad y la motilidad del cuerpo permiten el enriquecimiento de percepciones indispensables para la estructuración del yo. Disminuir, incluso suprimir este dinamismo, fijar al máximo actitudes y comportamientos, es perturbar gravemente a la persona y lesionar las facultades de intervención en la realidad.[8]

La modernidad redujo el continente del cuerpo. Como éste dejó de ser el centro desde el que el sujeto irradiaba, perdió lo esencial de su poder de acción sobre el mundo y, por lo tanto, las prácticas y discursos que lo limitan toman esta amplitud. Como está ausente del movimiento de la vida de todos los días, se convierte en un objeto de preocupación constante sobre el que se cierne un mercado importante y nuevos compromisos simbólicos. Las prácticas corporales se sitúan en un cruce de caminos en el que aparecen la necesidad antropológica de la lucha contra el fraccionamiento del sujeto y el juego de los signos (las formas, la forma, la juventud, la salud, etc.) que le agrega, a la elección de una actividad física, un suplemento social decisivo. Si el sujeto se "libera" en estas prácticas, no es sólo por propia iniciativa, el ambiente de un momento lo incita a hacerlo según determinadas modalidades, pero lo hace con tanto más compromiso personal cuanto él mismo experimenta la necesidad de luchar contra la falta que le procura la no utilización de la energía corporal.

Pero esto no quiere decir que haya un "retorno" al cuerpo. El

[8] Paul Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, París, Stock, 1976, p. 296.

cuerpo sigue estando ahí, sigue siendo indiscernible del hombre al que le confiere la presencia, sea cual fuere el uso que éste hace de la fuerza, de la vitalidad, de la sensorialidad. Se trata más bien del surgimiento de otro uso de uno mismo, a través del cuerpo; de una nueva preocupación: la de restituir a la condición occidental la parte de carne y de sensorialidad que le falta. Esfuerzo por juntar una identidad personal fraccionada en una sociedad que divide.

La creciente preocupación por la salud y la prevención también lleva al desarrollo de prácticas físicas (jogging, carreras, etc.). En general, conduce a que los sujetos le presten mayor atención al cuerpo, al alimento, al ritmo de vida. Induce a la búsqueda de una actividad física regular. También en este caso surge un uso de uno mismo tendiente a restaurar el equilibrio roto o delicado de mantener, entre el ritmo de la modernidad y los ritmos personales. Se instaura una representación de la enfermedad menos fatal y se considera que la enfermedad encuentra, en las maneras de vivir, en los hábitos alimenticios, en la higiene de vida, etc., las condiciones favorables para su expansión.

De lo inaprehensible del mundo moderno a lo inaprehensible del cuerpo

La acentuada individualización que conocemos actualmente no es, de ninguna manera, signo de la liberación del sujeto que encuentra en los recursos propios los medios para una gestión autónoma de su existencia. La inmersión en el universo interno para buscar sensaciones insólitas, la partida "auspiciada por empresas" a desiertos o a hielos eternos en búsqueda de la aventura o de una "primicia", el gusto por enfrentarse con los elementos en estado límite, las pruebas de maratón o de esquí nórdico que se llevan a término a pesar del cansancio, el jogging cotidiano o las horas semanales que se pasan en los gimnasios para mantenerse en buen estado, son todos prácticas y discursos que se realizan bajo el control difuso de una gama de valores, al mismo tiempo común y diferencialmente compartidos por los grupos sociales: la juventud, la forma, la salud, la seducción, la resistencia física, la suavidad...valores cardinales de la publicidad. Estas mitologías modernas valoran cualidades vinculadas con la condición física. Cada sujeto, en su universo personal, y

según su posición social, debe arreglárselas con la constelación de signos que le envían el mercado de bienes de consumo, los medios masivos de comunicación, la publicidad. Proliferan las tentaciones en torno de actitudes, cuidados, búsquedas cercanas, sujetos de la misma categoría social.

Un puñado de obligaciones provisorias, fuertemente valorizadas, socializan a un archipiélago de sujetos diseminados. Una mutación antropológica cambia la naturaleza del símbolo que, lejos de aliar a los sujetos en una comunidad solidaria con un mismo destino, que comparte un sistema de sentidos y de valores fuertes, los yuxtapone por medio de un consumo común de signos y de valores pero en tanto sujeto privado. Los signos vuelan en lo efímero y empujan al hombre a una búsqueda que se renueva sin cesar. Cuando se refleja en el espejo en el que forja el sentimiento de bienestar y de la seducción personal, el hombre individualista ve menos la imagen propia que la fidelidad más o menos feliz a un conjunto de signos. Una tonalidad narcisista atraviesa, hoy, *mezza voce*, la vida social occidental.

El narcisismo es, originariamente, una posición independiente, una astucia del sujeto que se coloca en el límite entre lo colectivo y lo individual y, de este modo, se preserva de un compromiso con los demás. La personalidad narcisista juzga que su individualidad es más digna de interés que el entorno, pero no se excluye del intercambio simbólico. Por otra parte, sabemos que ejerce un poder de atracción especial sobre los demás. Ama, especialmente, el amor, del que es objeto mucho más que los que la aman. Invierte en la propia persona una energía que los otros prodigan, más bien, al vínculo social. Freud escribió, al respecto, páginas clásicas.

El narcisismo de la modernidad es, en primer término, un discurso, una de las piedras angulares de las mitologías actuales. Nombra cierto ambiente social, una forma de tendencia más que un dominio, una intensidad social especialmente vinculada con ciertas categorías (*infra*), con ciertos lugares (*infra*). Es una de las venas de la vida social. No la única. Nos interesa pues, necesariamente, el narcisismo moderno es una ideología del cuerpo, la búsqueda deliberada de una culminación del experimento y de la seducción que obedece a una actitud al mismo tiempo poco formal y voluntaria, a un dualismo que erige al cuerpo como un valor.

Jean Baudrillard analizó el viraje actual del narcisismo. De lugar de la soberanía se transformó en herramienta de control social, no "manipulado" (¿por quién?) sino "libremente" elegido en la gravedad de un ambiente social, en un momento dado, que hace

converger las elecciones de los sujetos hacia prácticas, objetos, discursos, idénticos. Cada uno sigue el impulso de su juego interno como el ejercicio de una libertad cuando, en realidad, se pliega a las conminaciones de un campo social cuyo impacto sobre sí mismo desconoce. Lo que diferencia a este narcisismo del otro, el tradicional, del que hablábamos antes, es que la ley del valor rige su funcionamiento. "Es un narcisismo dirigido –comprueba J. Baudrillard–, una exaltación dirigida y funcional de la belleza como valor y como intercambio de signos."[9]

El narcisismo de hoy no significa abandonarse a la holgazanería, disfrutar del tiempo que pasa, aunque provoque placer, está hecho del trabajo sobre uno mismo, de la búsqueda de una personalización de la relación con el mundo por medio de la valoración de los signos de la vestimenta, de ciertas actitudes, pero también, y especialmente, de signos físicos. Enunciación en primera persona del relato mitológico. Se produce, no sólo en la posición del sujeto en el seno del vínculo social, traducido en suma de signos, sino también, y especialmente, en el sentimiento difuso de la mejor adecuación posible a los signos que un tiempo determinado valoriza. La paradoja reside en que induce a la vida social; traduce la ficción de una elección personalizada, el sentimiento de una conciencia soberana cuando la imposición del ambiente social deja de ser percibido en tanto tal, pero aun amplía el campo de influencia hacia la esfera de lo más íntimo del sujeto.[10]

El narcisismo moderno muestra el efecto paradójico de una distancia respecto de uno mismo, de un cálculo; convierte al sujeto en un operador que hace de la existencia y del cuerpo una pantalla en la que ordena, de la mejor manera, signos. La libido narcisista encuentra los signos sociales de la atención en uno mismo y se apropia de ellos. Para hacerlo, busca en el muestrario generoso de las tentaciones, de las mitologías que constituyen el ambiente de un momento determinado. Y esto, inversamente al carácter intemporal, de alguna manera, del narcisismo tradicional.

La otra paradoja del narcisismo moderno está vinculada con su rostro cambiante, con sus entusiasmos provisorios que lo hacen

[9] Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, p. 172. Véase también Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, París, Seuil, 1979; Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité americaine*, París, Laffont, 1981 y Gilles Lipovetski, *La société du vide*, París, Gallimard, 1985.

[10] Richard Sennett plantea, incluso, que "el narcisismo es la estética protestante de los tiempos modernos."

parecerse a un vestuario teatral. La libido narcisista está fraccionada, integra, selectivamente, prácticas u objetos, de acuerdo con un cifrado simbólico perteneciente a un momento dado. El trabajo del signo produce un relato ya constituido que el sujeto enuncia con entonación propia. Su talento se relaciona con la capacidad de ordenar, del modo más personal posible, los materiales básicos de que todos disponen. Crea mucho menos su intimidad de lo que, desde un punto de vista sociológico, es producido por ella. El individuo cree que vuelve a apropiarse de la sustancia olvidada del cuerpo, pero en realidad se trata sólo de la restitución de un relato. Es el artefacto que desencadena en él el ambiente de un momento. En este sentido, no sería menos el objeto de un deseo que de una obsesión, menos el objeto de un gozo que de una obligación.

Si el sujeto administra el cuerpo como una propiedad personal, éste sigue las mismas fluctuaciones que la Bolsa. Los valores seguros de un momento económico dejan, enseguida, de serlo por el empuje de nuevos valores: en la era de la fluctuación del sentido y de los valores, el cuerpo no tiene más espesor que una pantalla. Sobre ésta se proyecta la ficción, renovada sin cesar, de la panoplia provisoria en la que se construye una identidad individual sin raíces. El cuerpo es metáfora, depósito inagotable que le da al narcisista moderno un anclaje privilegiado al mismo tiempo que una apariencia heterogénea, efímera. La suerte del narcisismo depende de renovar sus datos con cada modificación del ambiente. Independientemente de las ideologías, el cuerpo es un continente, porque la existencia social del hombre no es otra cosa que una posibilidad jugada entre infinitas combinaciones posibles. Lo efímero puede reinar sobre el hombre y multiplicarse de lo social a lo individual, pero nunca agota la extensión de los posibles. La cartografía del cuerpo es el hecho del campo social, uno y otro son innumerables.

Categorías sociales

Hay que notar que el cuerpo es una apuesta simbólica para categorías sociales relativamente precisas. No parece, por ejemplo, que los sectores rurales u obreros se vean muy afectados por este entusiasmo en torno de las cosas del cuerpo. Estas categorías sociales valoran más la fuerza o la resistencia física que la forma, la juventud o la belleza. Tendrían, más bien, una tendencia a

diferenciarse de los que "se escuchan demasiado".[11] Son, además, categorías sociales que ejercen una actividad física: el desgaste muscular y la utilización de técnicas corporales particulares forman la esencia de su trabajo. El cansancio acumulado durante la jornada no deja, luego del tiempo de trabajo, el gusto de un placer que vuelve la comprometer las energías al cuerpo. Estas categorías sociales no están familiarizadas con estas prácticas o estos productos a causa del distanciamiento del sistema de referencias, el costo que tienen y el tiempo que hay que dedicarles. Por otra parte, éstas están en contacto con el cuerpo, en un desgaste físico permanente, que es lo que justamente buscan, pero de modo lúdicro, las categorías sociales que demandan estas prácticas y productos orientados al cuerpo. Son, esencialmente, los sectores medios y privilegiados, los profesionales liberales, las categorías inclinadas a privilegiar la "forma" y el buen estado físico, preocupadas por moverse para encontrar una vitalidad desdibujada por la inmovilidad, la falta de actividad física en el ejercicio profesional.[12] Categorías preocupadas por la salud y por la prevención de la misma, por transformar el "cansancio nervioso" acumulado durante el trabajo en el "cansancio sano", es decir en un cansancio muscular y no en uno difundido por todo el cuerpo.

Son también profesiones marcadas por una responsabilidad tangible respecto de los demás (profesores, médicos, psicólogos, trabajadores sociales, gerentes, profesionales liberales, pequeños empresarios), aunque, a menudo, difícil de asumir; tienden a cuestionarse, a interiorizar los conflictos y esto lleva a "no sentirse bien", a no tener ganas de "disfrutar": Eliane Perin muestra que las nuevas prácticas corporales inspiradas en California (expresión corporal, gestalt, bioenergía, grito primal, etc.) reclutan adeptos en las categorías sociales a las que

> la relación con el trabajo expone a la agresividad más directa, en tanto que las profesiones les impiden manifestar la menor agresividad. Aquellos cuyo rol consiste, precisamente, en desarmar permanentemente toda relación social agresiva, por medio del diálogo, la explicación, la discusión o el habla en general... Estas encontrarían en las nuevas prácticas del cuerpo una situación en la que cualquier desconfianza social queda abolida, incluso prohibida, un lugar cerrado, fuera del mundo, protector, especie de paréntesis en el que todos son iguales, en el que sólo cuentan las emociones y las sensaciones y en las que podrían exteriorizar la agresividad fuera de las formas habituales: las de la palabra.[13]

Tiempo de respiración y de reconciliación para categorías sociales ubicadas siempre en el centro de las tensiones de las relaciones y que "actúan sobre éstas". Búsqueda a través de los signos corporales tangibles de una vía para escapar a la incertidumbre de las prácticas profesionales.

En un marco neutro, sin consecuencias sobre la vida personal, existe una búsqueda de convivencia, de calor, de confianza, de derroche. Una descarga de tensiones a través de una serie de ejercicios en los que uno se subordina a alguien que "se supone que sabe". Pues, extrañamente, la búsqueda de uno mismo, la "reapropiación" del cuerpo, pasa por la fidelidad de los participantes a la palabra de un maestro dispuesto a compartir sus conocimientos. El animador describe las sensaciones y los efectos físicos que deben traspasarlos, antes de que los experimenten o, si no, los leen en folletos o, de otro modo, los esperan en ambientes especiales. El descubrimiento de uno mismo o el trabajo que se realiza sobre el cuerpo pasa, en primer término, por el reconocimiento de la palabra del otro, y por tomar un camino que otros ya recorrieron (testimonios en revistas, volantes, obras de divulgación, experiencias vividas por el entorno, presentación de los ejercicios por el responsable de la sesión, etcétera).

Estas categorías sociales encuentran, así, una forma de guía, de fidelidad a una autoridad a que están acostumbradas en las instituciones en que trabajan. El cuerpo se ofrece a la manera de un laberinto cuya llave el individuo perdió. Esta puede ser restituida sólo por el que, por su conocimiento, sabe desenrollar el hilo de Ariadna. Los usuarios son invitados, entonces, a explorar sus experiencias por un animador que ya sabe qué es conveniente sentir y en qué momento. Asimismo, los que concurren desde hace mucho tiempo guían a los nuevos adeptos. El laberinto se vuelve una trayectoria demarcada.

[11] Véase L. Boltansky, "Les usages sociaux du corps", *Annales ESC*, enero-febrero, 1971.

[12] Los sectores sociales que hacen gimnasia, esquí nórdico, maratón o jogging son los mismos. Véanse los artículos de Olivier Bessy, Jean-Claude Ragache o Jean-Michel Faure, en *Esprit*, "Le nouvel âge du sport", numero especial, abril de 1987. O, también, desde otro enfoque, Christian Pociello, "La force, l'énergie, la grâce et les réflexes", en *Sports et sociétés, approche socioculturelle des pratiques*, obra colectiva, París, Vigot, 1981.

[13] Eliane Perrin, *Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles, op. cit.*, p. 124.

Como las representaciones occidentales están influidas por un dualismo subyacente, usualmente se distingue entre el hombre y el cuerpo, se supone que éste posee un secreto, oculta laberintos con galerías imposibles de recorrer y tiene en el centro revelaciones que pueden enunciarse si se posee el hilo de Ariadna. El cuerpo plano de la anatomía considera a la carne sólo por el material que la forma. Al llevar a la percepción a una especie de grado cero de lo simbólico, la imagen occidental del cuerpo contribuyó a volverlo enigmático. Como su evidencia anatómica y fisiológica no se corresponde con lo que el hombre puede experimentar de complejidad, se supone que el cuerpo encierra un misterio. El hecho de apelar a representaciones o a técnicas corporales orientales, luego de haber pasado por California, o el hecho de recurrir a tradiciones esotéricas más o menos fundamentadas, legitiman la búsqueda del oro desaparecido en los pliegues de la carne. Un trabajo riguroso sobre uno mismo debe ayudar a la irrupción del continente oculto; el cuerpo es la ganga de la que puede extraerse el diamante, siempre que uno se tome el trabajo necesario. La ausencia de Dios permite la búsqueda de un destello de lo divino en la noche del cuerpo.

"La melancolía del anatomista" (J. Starobinsky) está conjurada por el viento del imaginario, insatisfecho de la representación horrible de un cuerpo en el que es difícil discernir la relación con uno, la relación con una riqueza de experiencias que el saber biomédico contradice, paradigma oficial de la representación del cuerpo.

Como el cuerpo es el lugar de la ruptura, se le otorga el privilegio de la reconciliación. Es ahí donde hay que aplicar el bálsamo. La acción sobre el cuerpo se traduce en la voluntad de cubrir la distancia entre la carne y la conciencia, de borrar la alteridad inherente a la condición humana: la común, la de las insatisfacciones de lo cotidiano y también las otras, las de base, del inconsciente. El imaginario social convierte, entonces, al cuerpo en el lugar posible de la transparencia, de lo positivo. El trabajo sobre lo que se experimenta, sobre la respiración, el movimiento, domestica lo inconsciente y lo pulsional. Una psicología implícita de la voluntad aplicada con disciplina o creatividad puede, si se utilizan los recursos técnicos precisos, borrar la ruptura, fundar una "civilización del cuerpo" (J. M. Brohm) (paradoja de una formulación dualista para nombrar la reconciliación soñada del hombre y del cuerpo que no es más un hecho de representación y de discurso),

en la que la represión y la falta serían conjuradas. Volvemos a encontrarnos con el tema de la buena naturaleza del cuerpo, desviada por lo social y a la que hay que reconquistar.[14]

Lugar del límite, de lo individual, cicatriz de una indiferenciación que muchos sueñan con volver a encontrar, es por medio del cuerpo que se intenta llenar la falta por la que cada uno entra en la existencia como ser inacabado, que produce sin cesar su propia existencia en la interacción con lo social y lo cultural. Adornarse con signos consumidos e imaginados, asegura una protección contra la angustia difusa de la existencia, como si la solidez de los músculos, la mejor apariencia o el conocimiento de muchas técnicas corporales tuviesen el poder de conjurar los peligros de la precariedad, de la falta. "En algún lugar de lo incompleto" (Rilke), a través de la positividad tangible del cuerpo, el hombre intenta disipar una angustia flotante. La búsqueda del secreto traduce la de lo inacabado, evoca la irrupción de lo divino en el hombre, apunta a una conjuración de la incompletud en relación con la condición humana. Fetiche que disuelve la división del sujeto. El cuerpo se convierte en el lugar en el que se niega el inconsciente, el lugar en el que la identidad del sujeto se forja en una nueva afirmación del *cogito*.

Esta búsqueda inquieta que se renueva sin cesar está vinculada con la falta de certeza del tiempo, con la importancia cada vez mayor que lo provisorio tiene en la sociedad occidental. Cuando todo se vuelve inaprehensible, incontrolable, cuando se relaja la seguridad existencial, la única certeza que queda es la de la carne en la que el hombre está atrapado, el lugar de la diferencia y de la ruptura con los demás. El estilo dualista de la modernidad está relacionado con el imperativo del hacer que lleva al sujeto a darse una forma como si fuese otro, convirtiendo a su cuerpo en un objeto al que hay que esculpir, mantener y personalizar. De su talento para lograrlo depende, en gran parte, la manera en que los otros lo verán. El inconsciente dejó de ser un valor para estas nuevas prácticas. O bien edulcoran su contenido (bionergía, grito primal, gestalt, etc.) o bien están basadas en una psicología del *cogito* en la que prevalece la noción de voluntad y de trabajo.

En este imaginario el cuerpo es una superficie de proyección en la que se ordenan los fragmentos de un sentimiento de identidad personal fraccionado por los ritmos sociales. A través de un ordenamiento y de darle sentido a uno mismo, por intermedio de

[14] "El cuerpo no miente" y otro tipo de dichos: temas recurrentes del movimiento del potencial humano cuyas ideas son hoy comunes.

un cuerpo al que se disocia y se transforma en pantalla, el individuo actúa simbólicamente sobre el mundo que lo rodea. Busca su unidad como sujeto componiendo signos en los que busca producir su identidad y su reconocimiento social.

La clínica de los inmigrantes demostró una patología que recurre al cuerpo pero que, por el contrario, en vez de producir placer genera sufrimiento: la sinistrosis. Luego de una lesión, de una herida, de una enfermedad, de un traumatismo, la sinistrosis hace que el sujeto que se encuentra lejos de su lugar de origen (incluso el francés que está lejos de su región o que, simplemente, está fuera de un lugar social), siga quejándose, sufriendo, más allá de la recuperación "orgánica". Una vez curado, el sujeto sigue sintiendo un dolor vago, agudo, o no puede utilizar el órgano que estaba enfermo. Los exámenes médicos más profundos, cuando se limitan a la técnica pura, no revelan nada orgánico. Sin embargo, el sufrimiento existe. Una escucha que se aparte de la técnica, muestra que el sujeto sufre en su vida y que utiliza, sin saberlo, el dolor como el único medio para que su existencia sea reconocida por los otros y para mantener por sí mismo una identidad que, de otro modo, no tendría sentido. Podemos descubrir aquí un mecanismo antropológico inverso respecto del "culto" moderno del cuerpo. La sinistrosis marca el exacto negativo de este "retorno" lúdicro al cuerpo, en un sujeto reducido a sí mismo, atomizado por las condiciones sociales de la modernidad y que busca el contacto haciendo que su cuerpo sobresalga. La inversión del propio cuerpo traduce la ausencia de los otros. Cuando la identidad personal está cuestionada a través de los incesantes cambios de sentido y de valores que marcan a la modernidad, cuando los otros se vuelven menos presentes, cuando el reconocimiento de uno se vuelve un problema, aun cuando no sea a un nivel muy grave, queda, en efecto, el cuerpo para hacer oír una reivindicación de existencia. Se trata de convertirse en una escritura, por medio de los signos del consumo o, peor, por medio de la somatización. La sinistrosis es, en este sentido, solidaria (en la otra vertiente) de la pasión por el cuerpo que atraviesa a la modernidad. En el sufrimiento, el inmigrante le da el síntoma a la medicina con la esperanza de que se lo reconozca en tanto sujeto, cuando todas las otras tentativas para lograrlo fracasaron. En el juego, el hombre de la modernidad que se acostumbra a vivir precariamente, "inmigrante del tiempo" (Margaret Mead), convierte al cuerpo en una especie de señal de reconocimiento. En lo inaprehensible del mundo sólo el propio cuerpo proporciona la aprehensión de la existencia.

Capítulo 9

MEDICINA Y MEDICINAS: DE UNA CONCEPCION DEL CUERPO A CONCEPCIONES DEL HOMBRE

Estado de los espacios

El recurso contemporáneo a las medicinas llamadas "paralelas"[1] da cuenta de la emergencia de valores ascendentes que organizan cada vez más las formas de la vida social: primacía del individuo, preocupación por lo natural, por el cuerpo, por la forma, derecho a la salud, culto de la juventud (no tanto la edad de la juventud sino su vitalidad). Valores que estas medicinas privilegian cuando no los proclaman a viva voz.[2] Pero esta fidelidad supone también un desfase cada vez mayor entre las demandas sociales en materia de salud y las respuestas de las instituciones médicas. Se sabe que, en general, el fracaso de un tratamiento médico lleva a los clientes a volcarse hacia prácticas de otro orden.

Para entender a partir de qué lógicas sociales y culturales se construye en los usuarios el hecho de recurrir a las "medicinas paralelas", hay que formularse preguntas acerca de la crisis del modelo hegemónico, el de la institución médica que, en la actualidad, deja de tener el consenso social con el que, en apariencia, se

[1] Habría que escribir una mitología, en el estilo de R. Barthes, sobre los calificativos que se adjudican estas medicinas: paralelas, diferentes, alternativas, globales, suaves, naturales, distintas, empíricas, etcétera.

[2] Las medicinas populares se sitúan en otro espacio: tienen una antigua legitimidad social, arraigada en las tradiciones; reciben, actualmente, cada vez mayor apoyo y respetabilidad, que modifica su base social, gracias a la brecha abierta en la institución médica.

benefició desde comienzos de siglo. Este movimiento comenzó hace unos diez años.

En realidad, debemos recordar que la medicina se impuso con oposiciones, especialmente en los sectores populares en donde combatía las tradiciones medicinales y a los curanderos. La lucha contra éstos se daba, a veces, menos en el terreno de la enfermedad que en el de los tribunales, a partir de la ley de 1892 que organizó la profesión y le aseguró el monopolio del derecho a curar.[3] Lo que se impidió fue el sutil privilegio de sanar o la capacidad para imponerse socialmente, ya que la vivacidad de las medicinas populares nunca fue desmentida, a pesar de la fuerte oposición de los médicos y la vinculación sistemática que se realizó, durante muchos años, entre charlatanes y curanderos.[4]

No planteamos que la medicina no haya tenido que combatir, con total legitimidad, a muchos charlatanes durante el siglo XIX (véase J. Léonard), cuando intentaba asentar su autoridad en las poblaciones. Pero supo utilizar a los charlatanes y a sus irrisorias pretensiones para llevar adelante su causa y extender, hábilmente, las acusaciones a todos los curanderos tradicionales que no pertenecían, por formación y legitimidad, al sistema de referencias de la medicina. El charlatán es el que no es médico. Como si la habilidad para aliviar el sufrimiento o para curar fuese una naturaleza, de pronto, concedida por un diploma que pondría, de una vez y para siempre, al médico fuera de toda sospecha.[5] Históricamente, los que eran tachados de charlatanes por los médicos, eran, en principio, vendedores ambulantes que iban de ciudad en ciudad vendiendo pociones de eficacia desigual cuyos

[3] Sobre la historia de la medicina en el siglo XIX y, especialmente, las vicisitudes con las que se topa en la búsqueda de legitimidad social, véase Jacques Léonard, *La France médicale au XIX siècle*, París, Gallimard, 1978.

[4] Véase, por ejemplo, las dificultades que encontró la quiropraxia. Véase Pierre-Louis Gauchet, *La chiropractique, contribution à l'histoire d'une discipline marginalisée*, Le Mans, Jupilles, 1985.

[5] Es evidente que el problema es más complejo. Si el charlatán es el que da ilusiones pero no cura, el médico está expuesto al mismo riesgo que el curandero. La relación terapéutica se construye, no está dada. Cuidar y curar no necesitan sólo de un saber, sino también y, especialmente, de un saber-hacer y de un saber-ser, es decir de la eficacia de los métodos que se usan y, también, de cualidades humanas, intuición, etc. Las medicinas tradicionales, especialmente las que conocemos en Francia o en Europa, demuestran, en este sentido, que su eficacia está basada en otra definición del hombre. Sobre la charlatanería de los médicos y la mala reputación que tenían en los medios populares, véase la colección de proverbios de Françoise Loux y Philippe Richard, *Sagesse du corps. La santé et les maladies dans les proverbes français*, París, Maisonneuve & Larose, 1978, p. 159 y ss.

méritos sabían propagandizar. Los curanderos populares no pertenecen a este registro: hipnotizadores, ensalmadores, , manosantas, tiradores de suerte, etcétera. Estos son terapeutas fuertemente insertos en un campo social y cultural, a menudo curanderos ocasionales a los que el vecindario les otorga una reputación favorable luego de haber demostrado eficacia para curar más de una vez. Se trata del boca en boca, es decir, de la verificación popular, el consenso que brindan los interesados, el que basa la legitimidad de los curanderos, no el carácter científico de su accionar, que se establece sobre la base de un consenso de otro orden.

La acusación de charlatanería va más allá del simple vendedor ambulante y alcanza también al curandero rural, con lo que se pone en evidencia una lucha de precedencia, por medio de la cual la cultura erudita se arroga el derecho de juzgar, de manera absoluta, otros sistemas culturales y, fuera de toda comprensión antropológica acerca de su eficacia, ahogar costumbres y creencias imposibles de pensar a partir de sus categorías mentales. El conflicto entre médicos y curanderos es, en primer término, un conflicto de legitimidad, que opone el saber elaborado por la "cultura erudita", encarnado en las instancias universitarias y académicas, a los conocimientos de los curanderos tradicionables, menos formalizables, provenientes del saber popular y de la experiencia particular del practicante. Se trata de visiones del mundo, de enfoques opuestos sobre el cuerpo y la enfermedad, en fin, de dos concepciones del hombre. La medicina, en su diversidad, y el curanderismo, en la suya, representan dos polos del saber y de la acción. Sus modos de validación son contradictorios. Lo que no significa que uno u otro sea falso. La pertinencia de un acto terapéutico no significa que otro sea erróneo, pueden diferir en la modalidad de aplicación y, sin embargo, lograr los mismos resultados positivos. Esto es lo que, actualmente, muestra el campo diversificado de los recursos terapéuticos en la modernidad y su eficacia bien repartida.

El centralismo de la medicina no dejó de ser cuestionado por los disidentes que surgieron de ella misma (homeopatía, quiropraxia, etc.) y por las medicinas tradicionales. La pluralidad de medicinas que se practican actualmente apenas desluce a las que se practicaban en épocas precedentes. Hoy, por supuesto, hay un florecimiento de las "nuevas" medicinas, pero la institución médica nunca conoció, en los hechos, el monopolio que la ley le concedía. El cambio que se produce hoy es el del paso de la clandestinidad de una cantidad de prácticas a una especie de oficialización

relativa que puede verse en las obras de divulgación, en revistas (*L'impatient*, *Médecine douce*, etc.), en títulos que aparecen con frecuencia en revistas de gran difusión, en la creación de asociaciones, en la publicación de guías con direcciones, en publicidades o en avisos clasificados en los diarios para dar a conocer a los que las practican,[6] la organización de debates en la radio o en la televisión. Este hormigueo de las medicinas, aunque las facultades no las hayan oficializado, o aunque la Seguridad Social no reembolse su costo, le restituye al usuario la posibilidad de una elección a partir, únicamente, de la información que él mismo se ha procurado. Es posible ver en esto una especie de revancha tardía de los sujetos en contra de la reivindicación monopólica de la medicina y, al mismo tiempo, la victoria de la ideología médica que ve en todo hombre un enfermo al que hay que prevenir o curar: "Un hombre sano es un enfermo que se ignora" decía el Dr. Knock. La preocupación por la salud y por la forma son las claves de los valores de la modernidad.

Crisis de la institución médica

La medicina quiere situarse fuera del marco social y cultural al detentar la palabra verdadera, la única "científica" y por lo tanto, intocable. Remite al conjunto de las otras medicinas, occidentales o no, a la duda acerca de la validez. Todo sucede como si la medicina occidental fuese la vara con la que se midiesen todas las otras posibilidades de acercamiento a la enfermedad. Para medir la crisis de la institución médica, y entender los socio-lógicos que

[6] El modo de encontrar clientes a partir de los avisos clasificados es una marca, por otra parte, de la deriva de las medicinas populares en la sociedad moderna. Expone a un descrédito a los que recurren a ellos puesto que la cura tradicional está basada en lo que se dice de boca en boca, que es una especie de garantía. En este análisis dejamos de lado a los "curanderos" que cuentan sólo con su propia propaganda y que, con frecuencia, no disponen de ninguna cualidad terapéutica en especial, salvo la que les otorga la eventual confianza de los pacientes. En las ciudades, especialmente, se plantea una cuestión sociológica a partir de la cantidad de "curanderos" cuya seriedad es, muchas veces, difícil de evaluar, puesto que funcionan fuera de los marcos tradicionales, utilizando el modelo de las profesiones liberales. En cuanto a la eficacia terapéutica, es más difícil aun de apreciar por el hecho de que no se trata de otra "naturaleza" del curandero, sino, en principio, de una modalidad de acción que se construye dentro de una relación y que no puede reproducirse, obligatoriamente, cada vez.

amparan la eclosión de las medicinas "paralelas", hay que reflexionar sobre esto. Interrogar a la medicina como institución social, especialmente a través de la visión del hombre que defiende y de la representación del cuerpo en que se basa.

Hoy, la institución médica está desbordada en su interior por las exigencias de muchos médicos que se reconocen con dificultades dentro del marco clásico y, a menudo, optan por estas "nuevas" medicinas (homeopatía, acupuntura, auriculoterapia, quiropraxia, osteopatía, etc.) o bien intentan tomar más en cuenta la personalidad del enfermo en el contexto familar y entonces son, como médicos clínicos tanto como especialistas, lo que antes era el "médico de familia", tradición que se ha perdido. También está desbordada externamente, por la emergencia de nuevos terapeutas (osteópatas, quiroprácticos, sofrólogos, etc.) que se levantan en contra del monopolio del derecho a la cura de los médicos y que intentan imponerse en el mercado de la salud. Finalmente, se encuentra desbordada por el resurgimiento de las medicinas populares (hipnotismo, videntes, radiestesia, etc.) cuyos procedimientos (especialmente las técnicas corporales) son utilizados fuera del contexto rural y tradicional por sujetos de clase media y que viven en las ciudades. Finalmente, hay que subrayar que los recursos no constituyen compartimentos estancos. Los usuarios, en general, van, simultáneamente, al médico y al curandero,[7] recurren a la medicación homeopática y a la medicación clásica, etc. También conocemos curanderos (hipnotizadores) que a veces envían a un paciente al médico o a un practicante de medicinas suaves; médicos que envían a ciertos pacientes a curanderos; o curanderos que intervienen, a veces de manera clandestina, a veces no, en los servicios hospitalarios, para aliviar a los enfermos y, a veces, curarlos. No sólo manosantas para las quemaduras, zonas, etc., sino también hipnotizadores que pueden intervenir en patologías más complejas.

Para delimitar mejor los motivos de la crisis de la institución médica, es interesante construir, aceptando los límites de esta esquematización, una especie de tipo ideal (en el sentido de la sociología comprensiva de Max Weber) de la práctica y de la visión del cuerpo en que se basa, poniendo el acento no en los logros sino en lo que puede aparecer como sus carencias antropológicas, en lo que hoy se le critica, en las fuentes de la fuerza y de la legitimidad, frente a los usuarios, de las medicinas "paralelas".

[7] Véanse ejemplos sobre este recurso doble en Françoise Leroux, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Flammarion, 1978.

Saber sobre el hombre, saber sobre el organismo

Históricamente, a partir de la *Fabrica* de Vesalio, la invención del cuerpo en el pensamiento occidental responde a una triple sustracción: el hombre es separado de él mismo (distinción entre hombre y cuerpo, alma y cuerpo, espíritu y cuerpo, etc.), separado de los otros (paso de una estructura social de tipo comunitario a una estructura de tipo individualista), separado del universo (los saberes de la carne no provienen de una homología entre el hombre y el cosmos, sino que son singulares, le pertenecen sólo a la definición intrínseca del cuerpo). Es probable, en efecto, que las teorías del cuerpo que buscan en su propia materialidad sus principios de análisis, sin recurrir a significaciones con una existencia autónoma y externa, estén vinculadas con sociedades que perdieron el arraigo holista a favor de una división individualista. El cuerpo, en efecto, funciona como un "principio de individualización" (Durkheim), es una especie de mojón fronterizo que encierra la realidad del sujeto y lo diferencia de los demás. A partir de los primeros anatomistas, y especialmente de Vesalio, la representación del cuerpo deja de ser solidaria con una visión holista de la persona; deja de ir más allá del cuerpo para buscar, por ejemplo, en un universo humanizado, el principio de su visión del mundo. Los anatomistas distinguen al hombre del cuerpo, desarman cadáveres y se inclinan sobre el "hermoso ejemplo de la máquina humana" (Marguerite Yourcenar) cuya identidad es indiferente. El punto de partida epistemológico de la medicina está basado en el estudio riguroso del cuerpo, pero de un cuerpo separado del hombre, valorizado, percibido como el receptáculo de la enfermedad. Con Vesalio, se instaura un dualismo metodológico que nutre, aún en nuestros días, las prácticas y las investigaciones de la institución médica. El saber anatómico y fisiológico en que se basa la medicina consagra la autonomía del cuerpo y la indiferencia hacia el sujeto al que encarna. Hace del hombre un propietario más o menos feliz de un cuerpo que sigue designios biológicos propios.

Una antropología residual

Para comprender mejor, el médico despersonaliza la enfermedad. No se la ve como la herencia de la aventura individual de un hombre en un espacio y en un tiempo, sino como la falla anónima de una función o de un órgano. El hombre es alcanzado de rebote por una alteración que sólo le concierne al organismo. La enfermedad está planteada como si fuese una intrusa que surge a partir de una serie de causalidades mecánicas. En la elaboración gradual de su saber, de su saber-hacer, la medicina dejó de lado al sujeto y a su historia, su medio social, su relación con el deseo, con la angustia, con la muerte, al sentido de la enfermedad, para considerar solamente al "mecanismo corporal". La medicina apuesta al cuerpo, está basada en una antropología residual. No es un saber sobre el hombre, sino un saber anatómico y fisiológico, que hoy llega a su grado extremo de refinamiento. La hiperespecialización de la medicina actual en torno de ciertas funciones u órganos, la utilización de nuevas tecnologías de diagnóstico por imágenes, el recurso terapéutico a medios cada vez más dependientes de la técnica, especialmente a sistemas informatizados de diagnósitico, son lógicas médicas, entre otras, que llegan a un desenlace. El cuerpo ya estaba diferenciado del hombre, pero hoy se encuentra fraccionado en extremo. Al hombre se lo concibe *in abstracto*, como el fantasma que reina en un archipiélago de órganos, aislados, metodológicamente, unos de otros.

El fundamento de la medicina es, esencialmente, una física del hombre que compara los movimientos fisiológicos y su arraigo anatómico y funcional con una máquina sofisticada. Basta con conocer el proceso *nosológico* y las reacciones del cuerpo respecto del mismo, para delimitar la enfermedad, entendida como extranjera.[8] El estilo de cada médico permite atenuar esta percepción mecanicista. También la existencia del médico de familia (hoy el médico clínico) que conocía muy bien la familia y la historia del paciente y que hacía intervenir, intuitivamente, otras variables en la apreciación de la enfermedad y de los medios para curarla. En esta relación más personalizada, el médico es algo diferente de un técnico en el cuerpo humano. Puede, si es competente y sensible, llegar al enfermo más allá de la pantalla del síntoma.

[8] Para un enfoque comparado de la medicina occidental y de la medicina oriental, léase el hermoso artículo de Margaret M. Lock, "L'homme-machine et l'homme microcosme, l'approche occidentale et l'approche japonaise des soins médicaux", *Annales ESC*, 35, nº 2 , 1980.

En la búsqueda de una eficacia propia, la medicina construyó una representación del cuerpo que coloca al sujeto en una especie de posición dual respecto de sí mismo. El enfermo es sólo el epifenómeno de un acontecimiento fisiológico (la enfermedad) que sucede en el cuerpo. El lenguaje de los enfermos ("el corazón empieza a gastarse", "es el colesterol", etc.) o el de la rutina de algunos servicios hospitalarios ("el pulmón de la 12", "la escara de la 34"...) registran correctamente este dualismo que diferencia entre hombre y cuerpo, y a partir del cual la medicina estableció sus procedimientos y su búsqueda de eficacia, al mismo tiempo que sus límites. Esta apoyó, paralelamente, una visión instrumental del cuerpo, tal como puede verse en estos ejemplos: "reparar el cuerpo", "colocar las ideas en su lugar", etc. El hombre, con una identidad propia, ocupa un lugar anónimo en este edificio de conocimiento y de acción.

Esta visión de la enfermedad sólo puede llevar a que el enfermo se abandone, pasivamente, en las manos del médico y espere que el tratamiento haga efecto. La enfermedad es algo distinto de él: el esfuerzo que pueda hacer para curarse, la colaboración activa no se consideran elementos esenciales. El paciente no es llevado a preguntarse sobre el sentido íntimo del mal que lo aqueja, ni a hacerse cargo de él. Lo que se le pide, justamente, es que sea paciente, tome los remedios y espere los efectos.

Este es el escollo de una médicina que no es la del sujeto: se recurre a un saber sobre el cuerpo que no incluye al hombre. Las razones de su eficacia son las mismas que las de sus errores. La elección de una mirada, de una moral, ilumina ciertos hechos y deja a otros en la sombra. La medicina considera sus logros superiores a sus errores. Pero de esta manera da pie a un debate público. La medicina, con frecuencia, cura una enfermedad, pero no a un enfermo, es decir, a un hombre inscripto en una trayectoria social e individual. Los problemas éticos que surgen actualmente por las investigacioens en biotecnología, por la terapéutica encarnizada o la eutanasia, son las muestras más sobresalientes de esta apuesta médica al cuerpo y no al sujeto.

En estas condiciones, muchos médicos no consideran esencial la relación que se establece con los pacientes (y, paradójicamente, esto sucede también en la psiquiatría), la consulta o la visita a la casa del enfermo se reduce sólo a recoger la información necesaria para realizar el diagnóstico.[9] En la medicina liberal, a menudo a causa de la necesidad de rentabilidad, muy poco terapéutica para el paciente; en la medicina hospitalaria el aspecto de las relaciones se traslada a las enfermeras o ayudantes. El médico valora más el aspecto técnico de la profesión. Un ejemplo claro: el movimiento que existe actualmente a favor de acompañar a los moribundos (a veces, simplemente, a favor de acompañar a los enfermos), toma nota de la negligencia respecto de la gente que está al final de la vida, del abandono del que, a menudo, son víctimas en los hospitales, en nombre del famosos "fracaso" del médico (más elegantemente se habla del "fracaso de la medicina"). No se trata de soledad o abandono técnico, sino humano. El moribundo provoca el vacío a su alrededor. René Schaerer, que luchó mucho por la humanización del hospital, habla, significativamente, de la "parte militante de su trabajo" cuando recuerda, como médico cristiano (o, simplemente, responsable), el acompañamiento de los enfermos terminales en un servicio de oncología en el hospital de Grenoble.

La eficacia simbólica

El malestar actual de la medicina, y más aún el de la psiquiatría, y el flujo de enfermos derivado hacia los curanderos y los que ejercen las llamadas medicinas paralelas, muestran la fosa cavada entre el médico y el enfermo. La medicina está pagando por su desconocimiento de datos antropológicos elementales. Olvida que el hombre es un ser de relaciones y de símbolos y que el enfermo no es sólo un cuerpo al que hay que arreglar.[10]

[9] En la senda abierta por los trabajos de M. Balint, que justamente investigó el valor de las caricias en la relación terapéutica, muchos médicos encuentran hoy la importancia del diálogo con el enfermo, la necesidad del contacto. Se dan cuenta, cada vez más, de que el enfermo es, en primer término, alguien que sufre en la vida antes de sufrir en la carne. De esto se dieron muy bien cuenta las medicinas "paralelas".

[10] Por supuesto que no hay una sola medicina. Es muy difícil escribir sobre este tema a causa de las diferentes prácticas que se nutren de la medicina. Es esencial la responsabilidad del médico. Sabemos que en los hospitales la calidad de la presencia frente a los enfermos no es la misma de un servicio a otro. Hay servicios que gozan de una excelente reputación por como reciben a los enfermos, porque hay un clima de confianza, porque se preocupan por articular las especialidades, en tanto que otros funcionan autoritariamente, cada especialidad actúa por su cuenta, en detrimento de los cuidados que se les brindan a los pacientes. Los servicios hospitalarios están atravesados por las mismas tensiones que todos los grupos. La actitud del jefe de servicio es, la mayoría de la veces, la fuente del clima institucional nocivo o favorable. La eficacia terapéutica no puede dejar de verse afectada por estos datos.

Hay una pluralidad de los cuerpos del mismo modo que hay una pluralidad de las culturas. Sin embargo, estructuras antropológicas comunes se dejan adivinar bajo el cambiante semblante de las cosas. El cuerpo es una construcción social y cultural y su "realidad última" no está dada. El cuerpo mezcla, desordenadamente, sus acciones y sus constituyentes con la simbólica social, y sólo puede comprendérselo en relación con una representación que nunca se confunde con lo real pero sin la cual lo real no existiría. El simbolismo social es la meditación por medio de la que el mundo se humaniza, se nutre de sentido y de valores y se vuelve accesible a la acción colectiva. El ser metáfora, ficción operante, pertenece a la naturaleza del cuerpo. Freud, en sus *Estudios sobre la histeria* (1895), escritos en colaboración con J. Breuer, abrió la primer brecha en este modelo. El cuerpo que el psicoanálisis explora revela una "anatomía fantástica", invisible a la mirada, que supera a las representaciones médicas y muestra sus lagunas en el plano antropológico. La carne es transparente a las representaciones del inconsciente. Las venas de Eros irrigan los órganos o las funciones del organismo. A la representación del cuerpo de la medicina, impersonal y fuera del tiempo, mecanicista, Freud le opone un enfoque biográfico, vivo y singular. Deja que hable "el poema del cuerpo" como dice Pierre Fédida, quien agrega que "las partes del cuerpo, los órganos, así como las posiciones y las actitudes, están primitivamente comprometidos en la escena imaginaria de las fantasías más arcaicas. Así como el psicólogo designa su síntesis en la imagen (extendida como imagen del cuerpo), ¿el cuerpo no es el efecto de una elaboración secundaria? En cuyo caso el psicoanálisis puede ocuparse de él sin tratarlo como el contenido manifiesto de un sueño".[11]

Sueño de un individuo singular de acuerdo con su historia personal, pero también, y en primer término, sueño de una comunidad humana en un determinado momento de su historia. La segunda brecha abierta en el modelo de la medicina es la de la antropología. Como todo lo que constituye sentido, el cuerpo es una ficción muy real que recoge el crédito de una sociedad dada, una representación unánime o diferencialmente compartida, pero cuya extensión más allá del grupo plantea dificultades. No puede existir conocimiento radical y definitivo del cuerpo cuando las definiciones y acciones obedecen a modelos contradictorios de un área social y cultural. Y estas representaciones, estas creencias, no son fantasías, suplementos sin incidencia en la naturaleza de

[11] Pierre Fédida, *Corps du vide, espace de séance*, París, Delarge, 1977, p. 28.

las cosas, sino que a partir de ellas los hombres actúan sobre el mundo y el mundo sobre el hombre.

M. Mauss estudió la fuerza de estas representaciones a partir de "idea de muerte sugerida por la colectividad"[12] respecto de un individuo que, por alguna razón (infracción de un tabú, magia, etc.) es aislado de la trama religiosa que lo sostenía en su relación con el mundo. Como consecuencia de haber cometido una negligencia o una ofensa, el sujeto se vive a sí mismo como desligado de toda protección social y religiosa, interioriza la idea de que la muerte lo persigue y, en efecto, muere algunos días después. Este es el efecto de la palabra colectiva que muestra, maravillosamente, la porosidad del cuerpo respecto de la acción del símbolo. Los constituyentes de la persona no son extraños a la palabra colectiva que presagia la muerte o incita a la vida. La eficacia simbólica que analizó C. Lévi-Strauss no provee solo la mayor energía que permite curar sino que, en ciertas condiciones, le abre el camino a la muerte o a la desgracia. La brujería funciona, por supuesto, de acuerdo con una lógica social de este orden. Si la palabra o el rito pueden terminar con un síntoma o provocar la muerte, es porque encuentran, desde el comienzo, eco en el cuerpo, resonancia en la carne. La palabra, el rito o el cuerpo tienen, aquí, la misma fuente. La materia prima es común: la trama simbólica. Sólo difieren en los puntos de ataque. Si el símbolo (el rito, la súplica, la palabra, el gesto...), en ciertas condiciones, actúa con eficacia, en tanto que en primera instancia parece que el objeto sobre el que se aplica tiene naturaleza diferente (el cuerpo, la desgracia, etc.) es porque se mezcla, como el agua con el agua, al espesor de un cuerpo o de una vida que, ellos mismos, constituyen tejidos simbólicos. No hay contradicción entre los dos términos de la intervención que mediatiza el operador (chamán, tirador de suerte, médico, psicoanalista...). Este completa un desgarro en el tejido del sentido (el sinsentido del sufrimiento, de la enfermedad, de la desgracia), combate la estásica del símbolo, por medio de otras formas simbólicas. Sus actos contribuyen a una humanización, a una socialización del trastorno.

[12] Marcel Mauss, "Effet physique chez l'individu de l'idée de la mort suggérée para la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950.

La eficacia médica

La medicina, en la búsqueda de la mejor objetivación, plantea la separación absoluta entre el sujeto y el objeto de conocimiento, se separa del enfermo y de la enfermedad para que ésta sea la base del saber. Los médicos denominados "blandos" toman un camino diferente: en principio no dejan de lado lo que sucede entre el enfermo y el médico y se esfuerzan por vincular el mal con el sujeto. Este camino fue llevado aún más adelante por las medicinas populares, especialmente por los hipnotizadores cuyo saber sobre la enfermedad no proviene de un aprendizaje aislado sino de una experiencia vívida de la enfermedad, prueba superada, que un aprendizaje posterior prolonga. El curandero le anuncia al enfermo la "fuerza" que éste poseía sin saberlo. Esto es lo que, en general, muestran las historias de vida de los curanderos. Las medicinas populares están basadas en un conocimiento (en el sentido de co-nacer:[13] nacer con el otro) más que de un saber (universitario), su fundamento proviene más de lo existencial que de lo científico. La ciencia marca la repetición de un saber probado, pero separado del objeto al que apunta. El médico no está habilitado para curar por haber estado enfermo, sino porque posee un saber profundo, acreditado por un diploma. En cambio, el hipnotizador[14] estuvo enfermo y entra en contacto con otro curandero que reconoce sus cualidades, luego llegará un día a curar. Si se plantea que la eficacia simbólica es un proceso antropológico que se establece entre el curandero y el enfermo, la concepción médica que distingue absolutamente ambos términos tiene, en este sentido una carencia, que el saber de otro orden no puede siempre llenar. La medicina se aleja, entonces, de un recurso, el de lo simbólico que, sin embargo, podría potenciar sus efectos. No es que la dimensión simbólica esté ausente de la relación médico-paciente, siempre está ahí, tanto más si el médico cuenta con la confianza del paciente, pero la instauración de esta eficacia está limitada por la posición cultural y social del médico, por el carácter en general técnico de las terapias que éste recomienda. En la relación médico-paciente (y *a fortiori* en el campo psiquiátrico,

[13] En francés *connaître* es conocer; *co-naître* sería co-nacer (N. de la T.).

[14] Este camino tiene gran universalidad: la experiencia de la enfermedad como vía para entrar en los procedimientos de curación de los otros. Véase, por ejemplo, Mircea Eliade, *Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase*, París, Payot, 1968; Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d'hier à aujourd'hui*, Maisonneuve & Larose, 1966.

aún más significativo), los elementos que hacen más dinámica la eficacia del símbolo sólo se encuentran de manera residual: la pertenencia a un mismo tejido de sentido, la dimensión comunitaria y el consenso social que lo rodea. Ahora bien, la medicina moderna nunca dispuso de una unanimidad total, nació al mismo tiempo que el individualismo occidental. Su propio recorrido implica el aislamiento del enfermo y la división de las tareas. Además, la distancia social y cultural a veces es grande entre el médico, hombre importante, poseedor de un saber esotérico que raramente intenta compartir y el paciente, que no posee ningún saber sobre sí mismo, que ignora las significaciones que lo atraviesan y que está destinado a no comprenderlas.

El efecto *placebo*

Las condiciones de eficacia de la medicina son también, frecuentemente, las razones de sus fracasos o de sus dificultades. El hecho de haber apostado a la eficiencia técnica le impide asociarla a una eficiencia de otro orden. Numerosas investigaciones sobre el *placebo* llevadas a cabo en el campo médico mostraron, sin embargo, la importancia de la manera en que los medicamentos y cuidados son administrados a los enfermos. Fue posible medir la fuerza del imaginario, es decir las significaciones que el enfermo asocia a los medios curativos que se utilizan con él, a través de procedimientos experimentales comunes. Habría un estudio apasionante para hacer sobre el uso del término *placebo* en la literatura médica como analizador de la capacidad del médico para tomar en cuenta los datos antropológicos de la relación terapéutica. La noción de "efecto *placebo*" es la reformulación médica del vector simbólico vinculado con las curas, implica que la manera de dar cuenta tanto como la naturaleza del producto que se da y como el acto de dar. Muestra que el terapeuta, sea quien sea, cura tanto con lo que es como con lo que hace. El saber-ser se muestra, a veces, como más eficaz que el saber-hacer, al punto de invertir los datos farmacológicos. También en este caso el cuerpo muestra su naturaleza simbólica y el carácter relativo del modelo fisiológico. "El efecto *placebo*" apunta también a las proyecciones del enfermo, al trabajo del imaginario que agrega al acto médico un suplemento decisivo. Subraya los límites de la relación terapéutica, cuando se la encara de una manera demasiado "técnica".

Pero el discurso médico a menudo imputa la mayor eficacia a la credibilidad del paciente, a su ignorancia, y el desafío al entendimiento es desarticulado por medio de una actitud más o menos bromista respecto del paciente.

Traducción de la antropología residual que se dibuja sobre el saber médico. En las conclusiones de investigaciones experimentales sobre el *placebo*, se habla, eventualmente, no sin reticencias, de las "necesidades" psicológicas del enfermo, otra manera de reducir la complejidad de las cosas y de mantener intacto el dualismo hombre-cuerpo. Se supone que el remedio, el tratamiento o la operación quirúrgica, por ejemplo, actúan por la objetividad de sus características, de manera directa sobre el cuerpo. El suplemento que puede encontrarse en el efecto *placebo* no es un asunto de la medicina.

Aun cuando algunos médicos dicen que la cura de sus enfermos "se dio en la cabeza" o "porque creían en ella", aun cuando el remedio se revele como un *placebo*, en lugar de provocar indulgencia e incluso desprecio, estos hechos deben provocar un cuestionamiento sobre el sentido de esta eficacia. En la cura de estos enfermos hay algo que escapa, de lejos, a estas frases hechas y que va más allá del caso personal. La eficacia simbólica es una noción extraña al saber médico.

La actitud coherente en este caso es la del médico que con comprensión toma en cuenta estos datos en la administración de remedios y en la calidad de su presencia frente al enfermo.

Así sucede, por ejemplo, con ese profesional lleno de paciencia y de tacto ante un enfermo africano que se niega a tomar, simultáneamente, varios remedios. Le pregunta al hombre si el padre, cuando iba al monte a cazar una fiera grande llevaba una sola flecha. A la respuesta negativa del enfermo, el médico le dice que él tampoco puede "matar" la enfermedad sin recurrir a varios remedios a la vez, como el padre no podía con la fiera sin varias flechas.

Al encontrar el "contacto" y el símbolo (que van juntos) el médico provoca la adhesión del paciente al tratamiento terapéutico. Este puede, entonces, darle un sentido pleno a la medicación. El juego de la estima y de la confianza puede instaurarse y alimentar la relación terapéutica (si el médico está "presente" en lo que dice, por supuesto. No se trata de una fórmula, ni de una receta, sino de la constitución de un intercambio). El médico, a través del reconocimiento del paciente, le agregó a la eficacia farmacológica la eficacia simbólica. Y es posible pensar que la eficacia de la primera no será total salvo que esté asociada a la segunda. La acción

simbólica potencializa los efectos fisiológicos que el acto médico induce.

Otros estudios muestran, por otra parte, que las plantas o las drogas tienen una acción farmacológica más o menos común sobre el conjunto de los hombres, pero que sus efectos se modifican de acuerdo con los contextos culturales[15] en que se utilizan. No hay una objetividad estricta de la acción de los principios activos, la cultura (o la creencia personal del sujeto, como en el efecto *placebo*, o las del grupo que rodea al enfermo y que ocupa el lugar de la cultura) o el campo social multiplican, anulan o desvían los efectos químicos.

Otras medicinas, otras antropologías

A la inversa, la ironía sobre el *placebo*, la superstición o la ignorancia, son tanto juicios de valor como desconocimiento y estigmatizan diferentes visiones del mundo pero, especialmente, cortan el contacto con el enfermo que no se siente ni respetado ni reconocido. El médico interrumpe la circulación del símbolo y se priva de un recurso esencial. Aunque la medicina no deja de tropezarse con la irreductibilidad del símbolo, nunca reveló el desafío en tanto disciplina; ésta es, según nosotros, la principal causa de su fracaso en imponerse de manera total a partir de que la ley de 1892 le dejara el campo libre. Sometida a la prueba de los hechos, nunca logró convencer a los diferentes componentes sociales del buen fundamento de este monopolio. La presunción de ignorancia que se aplica al enfermo (o a las medicinas que no controla), que le asegura a la institución médica la certeza y la superioridad de su saber, alimenta también la desconfianza y las deserciones de una clientela que busca en otra parte una mejor comprensión. Esta es, para nosotros, la falla más arraigada y la más decisiva de la institución médica, la que caracterizó su actitud a fines del siglo XIX y durante éste, frente a las medicinas populares y, hoy, frente a las medicinas "blandas". También la encontramos en los denominados países del "tercer mundo" en los

[15] Véanse, por ejemplo, Peter Furst, *La chair des dieux*, París, Seuil, 1974; Howard Becker, "Les fumeurs de marijuana", en Claudine Herzlich, *Médecine, maladie et société*, La Haya, Mouton, 1974.

que la incomprensión frente a las tradiciones y poblaciones locales generó, a menudo, errores e hizo difícil el contacto con los enfermos.[16] Si no se busca un intercambio comprensivo con el enfermo, el establecimiento de una connivencia, el médico se expone a la ineficacia del tratamiento que prescribe. El ser médico tiene su origen tanto en el arte como en la ciencia; el campo de conocimientos y de acción de la medicina, si no transmuta en sensibilidad, si funciona como un repertorio de recetas indiferentes, se aísla de los datos antropológicos, se vuelve "demasiado lleno de saber" y le hace de pantalla a la pulsación íntima de las situaciones. El vector simbólico sólo funciona de modo residual (inversión en la persona del médico o en la técnica). La demanda, bien conocida, de remedios por parte de los pacientes está, con frecuencia, vinculada con una carencia de relación. El medicamento toma el lugar de la escucha o del contacto que no tiene el tiempo suficiente como para satisfacer al paciente, para reconocerlo en su sufrimiento. La dimensión simbólica se restaura, de contrabando, por medio de este recurso.

En el campo, en Francia, los saberes tradicionales sobre el hombre enfermo, especialmente los que conciernen a la cura, no han desaparecido, más allá de la oposición de la medicina. Estos siguieron su desarrollo subterráneo hasta nuestros días y basan su legitimidad en la costumbre o en el "boca en boca". Secularmente limitados a las capas populares, la influencia que detentan no deja de crecer, de ganar otras capas sociales, especialmente como consecuencia de la crisis de confianza que afecta a la medicina desde hace una decena de años. Esta búsqueda de prácticas que hasta hace poco tiempo eran planteadas como "irracionales", "mágicas" o dignas sólo de los charlatanes, el cambio de perspectiva que hay respecto de éstas, muestran esta sorda resistencia social que G. Balandier denominó "recurso a la contra-modernidad". El hombre de la ciudad que va al campo y que, posiblemente, se encuentra con sus raíces, está buscando una cura posible de trastornos que la medicina no pudo curarle, pero, además, encuentra una nueva imagen del cuerpo, mucho más digna de interés que la que le da la anatomía o la fisiología. Más allá de una eventual cura, gana una dimensión simbólica que viste a su cuerpo y, por lo tanto, a su propia existencia de hombre, con un valor y con un imaginario que le faltaban. Enriquece su vida con un suplemento de alma, que no es otra cosa que un suplemento de símbolo. Asimismo, las medicinas "blandas" le dan al enfermo un aumento de sentido que es necesario para la seguridad ontológica. Los orígenes orientales de la acupuntura, la eficacia simple y desconcertante de la homeopatía, el llamado a la "energía", las referencias a la "suavidad", a la "diferencia", a las "alternativas"... son significantes que movilizan los recursos del imaginario.

La ensoñación se junta con la comprensión y le da al enfermo una reserva de sentido en la que puede abrevar para mantener el mal a la distancia y desarticular su ansiedad. La posibilidad de recurrir al imaginario lo preserva del sentimiento de no ser comprendido por el médico y de sentirse desnudo frente a la complejidad de los trastornos. El discurso médico no permite tomar estas distancias. Al respecto, podríamos oponer el imaginario cósmico y "optimista" de las medicinas paralelas a las restricciones del imaginario de la institución médica y a la connotación más "pesimista" de sus asunciones. El calificativo de "blandas" de la mayoría de las otras medicinas, implica una respuesta directa.

En el plano social y antropológico, el médico y el curandero funcionan como sujetos de los que se supone que saben y de los que se supone que curan. La legitimidad de uno está asegurado por una larga estadía sobre los bancos de la universidad y porque se le otorga un diploma, la del otro por su arraigo en el seno de una comunidad humana y por la difusión de boca en boca que alimenta un consenso acerca de la presunción de eficacia. Oposición tradicional entre la cultura erudita y las culturas populares que no proceden de las mismas lógicas sociales. Hoy, sin embargo, este esquema se ve superado por la emergencia de nuevas prácticas cuya legitimidad terapéutica se encuentra a mitad de camino entre estos dos modos de reconocimiento social. Ejercidas, en general, por sujetos provenientes de las clases medias urbanas, utilizan tanto el "de boca en boca" (muy activo en el reclutamiento de la clientela de las medicinas denominadas "paralelas") como la posesión de un diploma universitario (acupuntura, homeopatía...) o no universitario (osteopatía, quiropraxia, sofrología, masajes...). Las medicinas paralelas reúnen las condiciones de un consenso social y de una fuerte inversión personal de los que acuden a ellas (costo mayor no considerado por la Seguridad Social o reembolsa-

[16] No nos referimos a la medicina de los campos de refugiados o a la medicina de urgencia que trata a grupos en general mal socializados y no integrados a la cultura, sino a la ayuda médica que se aplica a países que ya disponen de medicinas locales y tradiciones. Este contacto con las poblaciones y la eficacia de la ayuda sólo pueden construirse en el diálogo entre grupos, no en la imposición unívoca de una medicina planteada como la única verdad. Véase, por ejemplo, el estudio realizado en Novo Iguaçu, en las afueras de Río, Maria-Andrea Loyola, "Les thérapeutiques populaires dans la banlieu de Rio", *L'esprit et le corps*, París, MSH, 1983.

do parcialmente, compromiso del enfermo con el proceso de búsqueda de la cura....). Es posible pensar que movilizan más la "voluntad de sanarse" del enfermo por el mayor esfuerzo que le exigen.

El curandero y la modernidad

Sin haber elucidado totalmente las condiciones de instauración de una eficacia simbólica, las medicinas paralelas están basadas en un saber y en un saber-hacer particular, pero no traicionan la intuición de su importancia para la cura de los enfermos. El "contacto" es lo más importante, en tanto que la institución médica, al privilegiar otras herramientas, tiene tendencia a mantener la distancia cultural y social. Las consultas en los consultorios de estos practicantes (o en el domicilio del curandero) son más largas, más personalizadas, son médicos que le hacen preguntas a la existencia del sujeto. Se hacen cargo, sin detenerse en ellas, como si se tratase de una psicoterapia, de las patologías más importantes de la modernidad (stress, soledad, miedo al futuro, pérdida del sentimiento de identidad, etc.); esto tranquiliza al paciente y levanta sus defensas. El acompañamiento "psicológico" del curandero, o del que practica medicinas "blandas" (o del médico clínico que conoce bien al paciente y a la familia) se diluye en las actitudes profesionales. Las dificultades personales son tratadas como al pasar, sin detenerse en ellas, pero se dicen. Y el médico puede aportar respuestas profesionales más allá de la atención comprensiva que le presta al paciente. La suposición que los sujetos tienen acerca de la competencia del curandero o del practicante de medicinas "blandas" es probablemente mayor que la que se le otorga al médico. Ofrecen respuestas que no se detienen en el órgano o en la función enferma, sino que se dedican a restaurar equilibrios orgánicos y existenciales que se habían roto. Son, sobre todo, "médicos de la persona". Se dan tiempo para hablar y para escuchar, para realizar gestos, para el silencio y tienen que contar con una sólida capacidad para resistir a las angustias de los pacientes. Pero le restituyen al sujeto la plena responsabilidad en la asunción de sus trastornos. La fuerza de las medicinas paralelas reside en esta capacidad para movilizar una eficacia simbólica que la institución médica a menudo no tiene en cuenta.

Podríamos ilustrar estas palabras mostrando cómo, en otros contextos sociales y culturales, se recurre cada vez más a las medicinas tradicionales. En Brasil, por ejemplo, los *Terreiros* de Candomblé o de Umbanda drenan, hacia la cultura popular negra, a blancos de diferentes capas sociales urbanas en la búsqueda nocturna de otro modo de eficacia terapéutica. Instituido en base a datos diferentes, nos enfrentamos a la necesidad antropológica del suplemento de sentido y de valor. El diálogo con los *Orishas* de la noche le da al hombre de las grandes ciudades la parte de símbolo que le falta a la vida cotidiana y que, en sí misma, constituye una medicina.

Los campesinos de Senegal nos ofrecen una muestra de este recurso casi al modo de una parábola. Utilizando una actividad de desvío del rol profesional y social del médico, que lo coloca en la posición tradicional del curandero, restauran la simbólica en el centro mismo de la relación terapéutica.

Inversamente a lo que sucede en las sociedades tradicionales, en las que se recurre a los curanderos como consecuencia del fracaso de los médicos, en las sociedades del tercer mundo, es más bien la falta de éxito del curandero la que lleva al consultorio del médico. Pero esto no sucede, a veces, sin que se modifique, de manera singular, el rol del médico. En Saint-Louis, en Senegal, el Dr. Dienne atendió durante mucho tiempo a sus primeros clientes. Necesitó que la comunicación de boca en boca dijera que era eficaz. Esta es la primera anomalía, que subordina la legitimidad del ejercicio profesional a los éxitos comprobados por la colectividad más que a la posesión de un diploma. Otra anomalía: los pacientes no se conforman con pagar la consulta como está impuesto por el Estado, agregan algo más (el suplemento simbólico, suplemento de sentido y de valor) en especies (aves, platos cocidos, etc.), a veces en dinero, que duplica el precio de la consulta. La dádiva tiene como objetivo personalizar la relación con el médico y reducir, de esta manera, lo extraño que éste representa. La cultura erudita es conjurada y absorbida de otro modo por medio de la corrupción popular. Gracias a lo que se pasa de boca en boca, y a la dádiva que hace familiar el hecho de recurrir a sus servicios, el médico es considerado como el curandero, como el que posee un "secreto" y lo insólito de su saber y de sus maneras no es más que una versión entre otras de las que diferencian a todos los curanderos.[17]

[17] Tomamos este ejemplo del hermoso libro de Catherine N'Diaye, *Gens de sable*, París, POL, 1984, p. 72.

Con el paso de la clandestinidad al reconocimiento menor de las medicinas "paralelas", la realidad social del manejo de la enfermedad tiene hoy, una gran complejidad en las sociedades occidentales. A la sociedad dual que divide a la modernidad le responde una medicina dual, una medicina con dos velocidades, pero enriquecida entre estos dos polos por muchos matices intermedios: por un lado una medicina que apuesta a la tecnología y a las investigaciones de punta, por el otro una medicina que se apoya en las relaciones, que utiliza más la palabra y el cuerpo, que recurre a medicamentos menos "agresivos". La preocupación por lo simbólico señala la línea de demarcación entre estos dos polos.[18]

[18] Tenemos que agregar que, por supuesto, es inevitable recurrir a técnicas, aun cuando se trate de técnicas corporales (hipnosis, osteopatía, masajes, quiropraxia, etc.) y que no siempre se deja de lado las relaciones en la institución médica. Los médicos clínicos, en general, cumplen un papel importante al respecto. Para un análisis cercano al nuestro, leer Pierre Cornillot, "Une coupure épistémologique"?, en *Autres médecines, autres moeurs*, *Autrement*, nº. 87, 1986.

Capítulo 10

LOS JEROGLIFICOS DE LUZ: DE LAS IMAGENES MEDICAS AL IMAGINARIO DEL CUERPO

Un mundo hecho imagen[1]

Las imágenes son, hoy, los elementos de prueba de una realidad que sigue siendo evanescente. El mundo se ha vuelto muestra (y por lo tanto demostración), se organiza, en primer término, en las imágenes que lo muestran. Del mismo modo que el desarrollo del crimen se descubre *in absentia* a partir de los indicios que el criminal dejó, la modernidad se dedica a leer una miríada de signos que se afirman como más reales que lo real y que sustituyen a la realidad. Aparece una nueva dimensión de la realidad a través de la universalidad del espectáculo y el hombre se vuelve, esencialmente, mirada, en detrimento de los otros sentidos. Las imágenes se convierten en el mundo (medios masivos de comunicación, tecnología de punta, fotografía, video...). Lo simplifican, corrigen sus ambivalencias, reducen las sinuosidades, lo hacen legible (a veces, sólo para los especialistas). En *Les carabiniers* (1963), J.-L. Godard cuenta la historia de dos hombres que están en un ejército en campaña y a los que se les prometió una buena parte del botín. Cuando vuelven a sus casas, varios años más tarde, lo único que tienen para mostrar a las mujeres es un puñado de postales, que representan los lugares, objetos, rostros, situacio-

[1] Una primera versión de este capítulo apareció en Alain Gras y Sophie Poirot-Delpech, *Au doigt et à l'oeil, l'imaginaire des nouvelles technologies*, L'Harmattan, 1989.

nes, la imagen de todo lo que hubiesen deseado poseer, pero que les fue usurpado.

Las imágenes sirven de consuelo ante la imposibilidad de aprehender el mundo. Al fijar la confusión de los acontecimientos o el paso del tiempo por medio de una serie de frases hechas o de planos, de dibujos o de grabaciones en la pantalla, el hombre exorciza una falta de control sobre la existencia y el entorno. En la imagen hay una homeopatía de la angustia que nace de la parte carente de sentido, de "irracionalidad ética" (Max Weber) que acompaña a la vida del hombre con su insistente sombra. Las imágenes de guerra o de hambrunas, en horas fijas, o la frase hecha de las células cancerígenas, son sólo imágenes, es más, son objetos estéticos. Manera de fijar el mal (la pulsión de muerte, el paso del tiempo, la complejidad, etc.) fuera de uno mismo al transportarlo más allá de los propios ojos. Las imágenes convierten al mundo en un relato inagotable, siempre idéntico y siempre renovado, introducen lo inteligible o la mirada allí donde reina la incoherencia o lo invisible. Al deformar el flujo de lo real o de los trazos de las cosas, deforman el contenido, pero ofrecen, de estas realidades inaprehensibles de otro modo en su espesor y complejidad, una imagen que permite el inicio de una comprensión o, al menos, de un mayor acercamiento.

La distancia respecto del acontecimiento queda abolida al convertirlo en imagen que desarma la irreductibilidad. La fijación de lo que es infinitamente pequeño o de lo infinitamente alejado, el acoso fotográfico o televisivo del mundo en la incansable búsqueda de la "imagen-choc", de lo "nunca visto", de la "hazaña", del "horror" responde a esa preocupación del hombre moderno por tener a la vista todo lo que puede escapar a su mirada; la ubicuidad de la imagen no tiene, por lo tanto, límites, se trata de pegarse a lo real, de no dejar de filmar, de fotografiar o de mostrar (incluso bajo la amenaza de las balas o de la naturaleza). Las imágenes cuidadas de la modernidad son las que llevan a límites extremos un deseo desenfrenado por ver, por estar en los primeros palcos de una realidad dada en su aspecto bruto y en su brutalidad. Un personaje emblemático al respecto es el de *Voyeur (Peeping Tom*, 1959) de M. Powell, que filma el terror y la angustia de las mujeres a las que mata con el pie de la cámara. Recordemos también las películas y fotos de la pequeña boliviana que murió ahogada por el barro. Rostros familiares que mueren de hambre, etc. Imágenes límite pero que hablan fuertemente de ese deseo de ver.

Algunas técnicas de diagnóstico médico por imágenes permite, por ejemplo, visualizar la actividad del cerebro de un hombre al

que se enfrenta a diferentes situaciones.[2] Una cámara de positrones realiza mapeos de zonas del encéfalo que tienen colores diferentes si están activas o inactivas.

Espionaje moderno por medio de satélites, cámaras de video vigilan a los clientes en las grandes tiendas, o a los transeúntes en los lugares públicos.

La pasión por lo real y la declinación moderna de la metáfora pueden verse, especialmente, en la reciente evolución del cine fantástico, cada vez más grotesco, de tanto mostrar, desde todos los ángulos, ríos de sangre, cuerpos hirviendo, cabezas o torsos que explotan, miembros cortados con motosierras, etc. Hiperrealismo de la imagen y del sonido que impide soñar con el miedo. Indicio, por otra parte, de la explosión esquizofrénica del cuerpo occidental y manera de conjurar, desde un punto de vista social, un fraccionamiento del que nada escapa. Como la angustia ya es importante en el campo social, el cine de horror libera una homeopatía basada en la imposición de una realidad posible de la angustia. Canalización de significantes fluctuantes del miedo social, en imágenes del *grand guignol*.

La comprensión moderna de la imagen no ayuda a la distancia, a ese juego de luces y sombras, a esa posible modulación de la mirada que le otorga su mayor fuerza al simbolismo. De hecho, reemplaza la distancia simbólica sólo por un alejamiento técnico, es decir, el sentimiento de la proximidad física. Transforma la calidad en cantidad, desarraiga al objeto del suelo natal y de su propia escala para que adopte la ingravidez del tiempo y del espacio de la propia realidad. En el momento en que el cuerpo entra en la fase de su capacidad de reproducción técnica, toda obra de la realidad declina como simulacro posible. La modernidad coincide con un mundo plano, hiperreal (para retomar la fórmula de J. Baudrillard) que no tolera la distancia ni el secreto e impone una transparencia, una visibilidad que no debe ahorrar nada.

[2] Isaac Asimov, en una ficción, *Le voyage fantastique*, lleva al límite esta pasión por ver el interior del cuerpo, al imaginar que un equipo reducido a una escala microscópica realiza una expedición médica al interior del organismo de un hombre. El cuerpo toma la escala de un universo pero está al alcance de la mirada y de la mano del hombre.

El cuerpo mirado

Vamos a reflexionar sobre el diagnóstico médico por imágenes. En principio, podríamos asombrarnos por esta valorización de la mirada en la génesis del conocimiento. En el siglo XVII la inteligibilidad mecanicista hace de las matemáticas la única clave de la comprensión de la naturaleza. El cuerpo es sospechoso. El universo de lo vivido, de lo sentido, tal como aparece a partir de la actividad sensorial, cae en desgracia a favor de un mundo inteligible, que sólo puede ser expuesto, sin errores, por el pensamiento racional. Al igual que la imaginación, los sentidos son engañosos. No se podría, salvo que la verdad corriera un riesgo, basar un conocimiento certero en los sentidos. Según Descartes, es preciso purificar a la inteligencia de las escorias corporales e imaginarias que pueden mancillar la actividad de conocimiento con el peso de lo ilusorio. En la *Segunda Meditación*, a través de la parábola del pedazo de cera, Descartes proporciona una memorable muestra de los errores de que son capaces los sentidos si no son dominados por la vigilancia científica.[3] Sin embargo, ya lo hemos dicho, en la *episteme* occidental el acceso al conocimiento pasa, de manera privilegiada, por la vía de la mirada. No la mirada desnuda, de alguna manera ingenua, en la que se basa la vida cotidiana, pues, para Descartes, no basta con ver, sino, más bien, esta mirada pareja y crítica que guía el pensamiento racional. El propio Descartes, en *El discurso del método* escribe un elogio del anteojo creado por J. Métius y recuerda, en esa ocasión, que la conducta de la existencia depende de nuestros sentidos "entre los que, el de la vista es el más universal y el más noble. No hay duda de que las invenciones que sirven para aumentar su poder son de lo más útiles".[4] Si los sentidos cuentan con poca dignidad científica, sólo ver, que cuenta con sólidas reservas, sale indemne del examen. Especialmente en la medicina. Los anatomistas, a partir del siglo XIV, sobre todo a partir de Vesalio, van a hurgar en la espesura invisible del cuerpo humano eludiendo el obstáculo de la piel y de la carne. Van a abrir la noche del cuerpo a la mirada. Los anatomistas fundan, especialmente a partir de Bichat, una nueva disciplina que explora sistemáticamente a través de la autopsia las anomalías de los órganos de un paciente muerto para establecer las relaciones con los síntomas de la enfermedad. Por otra parte, se trata siempre de la muerte. La visibilidad proviene del escalpelo que desgarra los tejidos inertes y compara tejidos, afecciones, malformaciones, para poner en evidencia la huella sensible del mal, la concreción carnal de la enfermedad.

Pero la mirada nunca deja de estar ahí para proyectar su luz sobre el hecho, y la historia de la medicina será, en parte, la historia de las mutaciones de esta mirada. Con la radiografía o los métodos actuales de la medicina nuclear, la eminencia de la mirada en la constitución del conocimiento no disminuyó. Los aparatos alcanzaron un alto grado de complejidad técnica, especialmente los que se utilizan en el diagnóstico por imágenes por resonancia magnética nuclear (RMN), pero no suprimieron la mediación esencial de la mirada. Henri Atlan, por ejemplo, habla de su asombro ante el atajo sensorial que pide prestado a la abstracción y a la realidad cuántica, pero que le deja toda la soberanía a la mirada.

> Partimos de lo macroscópico perceptible por medio de los sentidos (el de un corte anatómico) para llegar a lo mismo macroscópico perceptible por medio de los sentidos (el de la imagen luego de la reconstrucción informática), pero luego de dar un rodeo por el mundo de las abstracciones de la física cuántica, cuyas relaciones con la realidad macroscópica son objeto de muchas controversias filosóficas aún vivas.[5]

Situación paradójica: prosigue el rechazo de la evidencia de los sentidos que Descartes planteó en primer término, pero al mismo tiempo, los métodos de diagnóstico de punta por imágenes proponen una mayor penetración de la mirada dentro de zonas del cuerpo inaccesibles e invisibles hasta ese momento. Realidad contradictoria que se defiende de los enfoques unívocos.

[3] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, París, PUF, 1970, p. 45 y subs.

[4] René Descartes, "La dioptrique", *Discours de la méthode*, París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 99. La división de los sentidos que inauguraron los filósofos mecanicistas del siglo XVII privilegió la mirada, a la inversa de, por ejemplo, los hombres de la Edad Media, especialmente los contemporáneos de Rabelais, que anteponían el oído y consideraban que la vista era un sentido secundario. Véase Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIè siècle*, París, Albin Michel, 1968, p. 402 y ss.

[5] Henri Atlan, "L'image RMN en médiatrice", *Prospective et santé*, "Image, imagerie, imaginaire", nº 33, primavera de 1985. p. 56.

Un imaginario de la transparencia

Una genealogía del diagnóstico científico por imágenes se impone si queremos comprender el imaginario en que se basa y las apuestas actuales que supone. Desde el punto de vista de la historia de la medicina, los anatomistas fueron los primeros en darle una representación al interior del cuerpo, a la conformación de los tejidos, de los huesos, de la articulación con los músculos, etc., en los tratados que redactaron. Los ojos del anatomista se sumergen, directamente, en el cuerpo abierto y encuentran la mejor visibilidad y la habilidad del artista consiste en restituir las formas que la minuciosidad del anatomista desnudó. Con este último, como hemos visto, el cuerpo se disocia, implícitamente, de la presencia humana y es estudiado como una realidad autónoma.

De las primeras imágenes médicas que aparecían en los grabados a las que conocemos hoy, perdura el mismo imaginario. Para curar mejor al enfermo se deshumaniza la enfermedad (no en el sentido moral sino en el sentido de un método). El saber anatómico consagra la autonomía del cuerpo y le otorga menos gravedad al hombre al que, sin embargo, aquél no deja de encarnar. Esta distinción de método y de esencia transforma al hombre en una especie de propietario del cuerpo. Convierte al enfermo no en el heredero de la historia singular de un hombre en determinado espacio y tiempo, sino en la falla impersonal de una función o de un órgano indiferente al hombre, al menos en sus repercusiones. El diagnóstico por imágenes profundiza, hoy, este dualismo cuerpo-hombre, procede a un fastuoso fraccionamiento del cuerpo que aísla los órganos, las funciones e, inclusive, las células y las moléculas. En el seno del hombre se revela un universo, pero en esta revelación se acentúa hasta el vértigo el dualismo constitutivo de la medicina moderna. El sujeto desaparece bajo los parámetros biológicos que lo sustituyen. La enfermedad no le pertenece, aunque esté obligado a "seguir" al cuerpo a la consulta médica y a acompañarlo durante el tratamiento. En tanto hombre, sólo está allí por azar. Muchas veces se dijo que la medicina actual cura menos enfermos que enfermedades. En este sentido, los nuevos diagnósticos por imágenes marcan, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de la medicina. Contribuyen con la logística que proporcionan a acreditar la noción de un hombre que no sería otra cosa que su cuerpo, de una enfermedad que se confunde con su localización anatómica y funcional, preludio de una medicina que cura sólo un órgano o una función enferma, que identifica a la enfermedad con una disfunción en un mecanismo corporal. Este es el argumento que defiende, por ejemplo, F. Dagognet, que lleva la lógica de la exclusión del hombre de la enfermedad a su mayor alcance y que, inclusive, aparta a la persona del médico puesto que sostiene que tiene muy poco peso como diagnóstico frente a la apreciación, según él objetiva, de la técnica.

> El médico –dice– con su mirada atenta, su mano y su mente, no puede ir tan lejos como los métodos de diagnóstico de la fábrica hospitalaria; la tendencia es cumplir sólo el papel de un centinela que a veces, incluso, es capaz de hacer sonar la alarma equivocadamente o de no prevenir un mal solapado que avanza. Unicamente la "ciudad médica" –con equipos y equipamientos pesados– puede asegurar y asumir la batalla por la cura.[6]

El hombre sigue apareciendo como una especie de apéndice impalpable del propio cuerpo. Realidad más espectral aún que las imágenes que aparecen dibujadas en las pantallas. Confrontación asombrosa con la inquietante extrañeza (*Umheimliche*): al enfermo se le muestran frases hechas sobre el mal, ve una parte de sí mismo en el espejo deformante de las imágenes médicas: tendría que reconocerse en él y está dispuesto a hacerlo, pero, sin embargo, sabe que es otra cosa que esos trazos de carne y hueso, o de ese conjunto de células que le presentan como propio. Vértigo de lo insólito y de lo familiar; de lo familiar que no puede conocerse y de lo insólito, presente sin adornos.[7]

La depuración del imaginario de lo interno

De los tratados de anatomía a las radiografías, de la centellografía a la tomografía, de la termografía a la ecografía o a las imágenes de RMN, un imaginario de la transparencia abre el cuerpo

[6] François Dagognet, *La philosophie de l'image*, París, Vrin, 1986, p. 135.

[7] "Radiografías y más radiografías. La imagen sufriente y agitada de mis pobres entrañas, impúdicamente expuestas a la luz del día. Discusiones e interpretaciones sobre el menor pliegue. Y nadie puede comprender el dolor, la desesperación, la vergüenza que tengo, al verme reducido a una hoja de celuloide". Miguel Torga, *En franchise intérieure. Pages de journal (1933-1977)*, París-Montaigne, 1982, p. 89.

humano a muchas visiones, lo revela, cada vez, en el afán de un deshojarse macabro. El deseo de saber de la medicina se explaya en un deseo de ver: atravesar el interior invisible del cuerpo, registrar sus imágenes, no dejar nada en la sombra (es decir, inaccesible para la mirada), ni agregarle a la realidad nada que provenga de las fantasías o del inconsciente del clínico. Del hombre anatomizado de Vesalio a las nuevas técnicas del diagnóstico médico por imágenes, el tratamiento de la representación del cuerpo sigue el camino de una depuración del imaginario en la imagen misma. Las capas de fantasía que alteraban el contenido científico desaparecen cada vez más a medida que pasa el tiempo. La proyección inconsciente sobre la representación estaba facilitada, hasta el siglo XIX por la necesidad de una reproducción artística de los esquemas en los tratados de anatomía o de clínica. La posibilidad del clisé fotográfico cierra la esclusa por la que pasaba este suplemento de sentido. En 1868 aparece en Francia el *Atlas clínico fotográfico de las enfermedades de la piel* de A. Hardy y A. Montmeja, primera obra que no utiliza el trabajo del artista para la elaboración de las imágenes.

En 1895, Roentgen repite en el laboratorio las experiencias de Crookes sobre los rayos catódicos. Se enfrenta a la fluorescencia inesperada de una hoja de cartón bañada en un producto químico que se encontraba ahí casualmente. Roentgen, circunstancialmente, muestra una forma de energía radiante, invisible a la mirada del hombre, cuya propiedad es atravesar objetos opacos con los rayos luminosos. Al introducir la mano entre el haz y la hoja clara, Roentgen distingue con la vista la osatura de sus dedos. Acaba de descubrir los rayos X, una fuente de energía que es capaz de atravesar la piel para iluminar el contenido ciego del cuerpo. Roentgen se da cuenta, también, de que la irradiación produce ciertas reacciones químicas como la reducción del bromuro de plata de una placa fotográfica encerrada en una caja hermética a la luz. Logra fotografiar diferentes objetos y formula el principio de la radiografía. Aplicada al organismo del hombre, la placa permite ver fuera del cuerpo las huellas de los rayos X, más o menos absorbidos por los tejidos, de acuerdo con sus propiedades fisiológicas. La luminosidad es proporcional a la absorción de rayos X. Un juego de luz y sombras dibuja en la placa la imagen de los órganos. No hay suplemento imaginario en el claro-oscuro de esta escritura. El contenido de la imagen es, a partir de este momento, una transposición técnica que no tolerará ninguna fantasía. Por el contrario, el diagnóstico sigue dependiendo del ojo clínico del médico. Se necesitan un sólido conocimiento anatómico

y una buena experiencia para interpretar placas abstractas en las que el cuerpo se ve reducido a un jeroglífico lumínico.

Por primera vez, la entrada en el laberinto de los tejidos humanos no exige más como condición necesaria que el hombre esté muerto. Este es enfrentado a su propio esqueleto sin separarse de la carne. La imagen del desollado de Vesalio que contempla pensativamente un cráneo abandonado al que sostiene en la mano, deja lugar a los pensionistas de *Berghof* de Thomas Mann, que pasan el tiempo cambiando placas y observando, con recogimiento, sus "retratos interiores". El uso simbólico de la "radiografía" que hacen los enfermos desborda el uso "científico" del médico.

La utilización de la radiactividad (descubierta por Becquerel en 1898) mejora las técnicas radiográficas. Los trabajos de Hevesy demuestran, en 1913, la posibilidad de descubrir, con un soporte fotográfico, el recorrido, dentro de un órgano, de la fijación de los rayos emitidos por una sustancia radiactiva. Hacia fines de los años treinta, la centellografía nace de la posibilidad de proyectar los marcadores radiactivos en el organismo para evidenciar las diferentes concentraciones de rayos gamma (muy próximos a los rayos X) con lo que se hace posible seguir visualmente procesos metabólicos. Gracias a los marcadores ingeridos por el paciente o inyectados en el cuerpo, se hace posible observar funciones fisiológicas reacias al examen radiológico. La posibilidad de capturar por medio de los ojos lo invisible se extiende hasta los órganos, se abren ventanas internas en las inaccesibles paredes de la carne.

Otras técnicas incrementaron las posibilidades de ver el interior del cuerpo y lograron que procesos biológicos diluidos en la espesura del cuerpo fuesen controlados por la vista. Desde los años sesenta, el abanico de diagnóstico médico por imágenes multiplicó sus incidencias y perfeccionó sus herramientas de investigación gracias al apoyo de la física y de la informática.[8] Fue posible tener imágenes electrónicas que pueden ser numeradas y grabadas en computadoras. La baja en el costo de fabricación de éstas permitió el uso generalizado de estas nuevas técnicas en las instituciones médicas. El cuerpo está, hoy, virtualmente saturado de miradas analíticas que provienen de aparatos. Todo proceso orgánico puede ser aprehendido por medio de un ojo analógico o numérico. Muchas grafías, en un afán de eficacia, comparten la visualización

[8] Para un panorama más completo, véase Didier Isabelle, Annie Veyre, "L'imagerie médicale", *La Recherche*, No 144, mayo 1983, pp. 690-706; véase también el informe que apareció en *Prospective et santé*, nº 33, primavera de 1985.

del cuerpo. El espacio interno del hombre está tanto más expuesto que su espacio social.

Veamos algunas imágenes. El uso de detectores de brillo electrónicos incrementó la eficiencia de la radiografía e hizo posible la observación dinámica de un órgano o de una región del cuerpo. Esta vez, el tiempo se incorpora a la imagen. Podemos seguir en tiempo real, en una pantalla de televisión, luego de efectuar el análisis con la computadora, el camino de una sonda o de un producto de contraste por entre los tejidos. La codificación numérica de las imágenes permite mejorar el contraste y clasificar la información. Otro método, la tomografía, obtiene imágenes en corte de un órgano dado a partir de una molécula marcada o de un radio-elemento introducido desde el exterior en el organismo. La reconstrucción rápida de los cortes se hace por medio de una computadora a partir de una serie de proyecciones de acuerdo con diferentes incidencias. La información anatómica que proporciona la tomografía es más precisa que la de la radiografía. La imagen de contraste, nacida a partir de las desviaciones de absorción de los rayos X de los tejidos, permite distinguir entre estos tejidos blandos. Marca, por ejemplo, de manera diferente la materia blanca y la materia gris del encéfalo. La computadora reconstruye de acuerdo con las necesidades del médico, a partir de planos transversales, cortes frontales o sagitales. Tomógrafos de gran campo pueden realizar incluso cortes de todo el cuerpo y permitir, así, un diagnóstico a nivel torácico o abdominal. La tomografía por emisión registra una serie de cortes simultáneos del mismo órgano, a diferencia del tomógrafo por transmisión que los fija de a uno. Estos métodos de visualización utilizan marcadores ionizantes, ajenos a la química orgánica, someten al sujeto a una dosis de irradiación sensible (cuatro o cinco veces superior a la del radiógrafo).[9] Por el contrario, en el tomógrafo por positrones, otra variante, los marcadores ya están presentes en la estructura bioquímica del hombre. El metabolismo de las moléculas marcadas y asimiladas por el paciente no se diferencia del de las moléculas orgánicas. Este diagnóstico por imágenes permite, por ejemplo, representar la actividad cerebral con gran precisión. Otro método, la ecografía, no sólo no utiliza rayos ionizantes que

[9] Hay que señalar, al respecto, los efectos biológicos virtuales de las radiaciones ionizantes (rayos X y rayos gamma). Son efectos sin umbral: existe una probabilidad no nula de que la irradiación produzca efectos mutágenos o cancerígenos en el paciente. Además, los efectos de la irradiación son acumulativos. Por el contrario, en las RMN o en las ecografías, hay un límite a partir del cual el examen es inocuo.

pueden provocar, en dosis elevadas y de acuerdo con la resistencia del sujeto, lesiones en los tejidos, sino que está basada en la proyección, a nivel de una región del cuerpo, de ondas ultrasonoras que provienen de un cristal piezoeléctrico. Al rebotar contra las membranas, se puede calcular las distancias que recorren y se las codifica en una pantalla de televisión. Esta traducción permite observar un órgano en movimiento. La termografía señala las diferencias de temperatura entre regiones del cuerpo. Como se sabe que la emisión del calor es estable y propia de cada zona, establece un mapa orgánico basado en la temperatura superficial de la piel. Los valores térmicos se analizan con diferentes colores que informan sobre las diferencias de vascularización de una zona determinada. Cualquier anomalía es visualizada y, de alguna manera, coloreada, ya que causa una señalización cromática que se ve enseguida. La última novedad, el diagnóstico por imágenes realizado con RMN (resonancia magnética nuclear), registra la distribución del agua en los tejidos al someter al paciente a un campo magnético y al analizar las señales que el cuerpo da como respuesta. Así, es posible dibujar mapas del tenor de agua en diferentes órganos puesto que se sabe que este valor es, también, específico de cada uno. La computarización permite la rápida detección de irregularidades de funcionamiento.

Esta no es más que una enumeración sumaria, ya que nuestro propósito no es elaborar una comparación de los métodos de diagnóstico por imágenes contemporáneos, sino solamente una reflexión sobre el imaginario de la transparencia que preside el afán incansable de las técnicas de visualización. Haces de luz atraviesan el cuerpo; computadoras traducen el cuerpo en la pantalla; la fisiología de los órganos se metamorfosea en cifras; en el examen de una función se separa la información de acuerdo con su utilidad; el diagnóstico del médico se basa más en criterios cuantitativos que en una apreciación personal. La faz técnica de la medicina clásica llega al colmo.

A partir de la ruptura epistemológica que surge en la *Fabrica*, asistimos a un deslizamiento progresivo, pero infinitamente lento, de la imagen-símbolo a la imagen-signo.[10] Gradualmente la representación se depura, siempre relacionada con lo concreto y

[10] Entendemos por símbolo una representación que alcanza al objeto sin reducirlo a lo concreto, una representación basada en un suplemento de sentido, es decir, "la epifanía de un misterio" (véase Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, París, PUF, 1964, p. 9). El signo remite a una realidad identificable, presencia de lo concreto, representación funcional que busca lo dado puro y simple.

siempre más penetrante en la comprensión del cuerpo. Se pasa de la evocación a la demostración, de lo alusivo a lo imperativo, a través de la preocupación por un control riguroso de la transposición del objeto al que no se le debe agregar ningún adicional de sentido extraño a su naturaleza intrínseca. Toda imagen, decía Bachelard, debe estar en la instancia de la reducción.

> Las imágenes, como las lenguas que cocinaba Esopo, son buenas o malas, indispensables o dañinas, hay que saber utilizarlas con mesura, cuando son buenas, y descartarlas en cuanto se vuelven inútiles.[11]

La ciencia sigue su propio camino, que no es el de la vida común y corriente, las imágenes a las que aspira la segunda están severamente controladas por la primera a través de una especie de "psicoanálisis objetivo". En algunos siglos, las imágenes se fueron depurando de toda huella de símbolo.[12] La reproducción técnica reduce cada vez más el margen ínfimo en el que la fantasía podía desplegarse. El diagnóstico por imágenes es independiente, en la actualidad, de su producto y del técnico que lo controla. Los signos que utiliza son universales. El imaginario del interior de la imagen fue eliminado. Al respecto, las imágenes múltiples de la modernidad, *a fortiori* las que provienen del campo científico, no son solidarias con un desarrollo del imaginario, como si se tratase de dos caminos decididamente divergentes. Luego de haber sido expulsada en el siglo XVII, especialmente por Descartes, la imaginación dejó de intervenir en la investigación científica y filosófica, salvo como consecuencia de descuidos del investigador. El imaginario como vía de conocimiento, a pesar de los esfuerzos de los surrealistas, no volvió a encontrar nunca su vitalidad, ni desarrolló las promesas que contenía. Y las imágenes médicas de punta llevan la exigencia del signo a su límite, y cortan, poco a poco, la función del hombre en el registro de la imagen. El rigor del saber científico se vincula, justamente, con esta exigencia. En la lectura de la información que compone las imágenes, las cosas son muy distintas.

El procedimiento científico tiene como objetivo, pues, la erradicación del imaginario. Busca, cuidadosamente, la mayor objetividad. A través de este rechazo por el distanciamiento, que se daba en una época, se puede descifrar un régimen de la imagen que proviene del efecto-signo, es decir, que se atiene a la realidad, la duplica, tiende a ocultar toda posibilidad de imaginario. El diagnóstico por imágenes de la medicina se considera, hoy, una especie de "listo-para-pensar" y de "listo-para-usar". Al servicio del diagnóstico o de la investigación, se plantea como el paso previo de la acción. Organiza la realidad en virtud de procedimientos racionales; la modifica según códigos capaces de motivar operaciones sobre ella misma. El condicionamiento que opera se establece de acuerdo con parámetros que hacen más clara la acción del médico o del investigador. La imagen científica se concibe como información pura, desprovista de cualquier residuo metafórico, virgen de cualquier "segunda imagen".[13] El paso del cuerpo a la imagen, de la carne a la pantalla de la terminal de computación, es una transposición sin distanciamiento, sin adiciones. Y si la copia está dada con una forma diferente de la del modelo es porque se trata de una realidad sin escorias que dificulten el análisis. Por medio de una especie de versión laica del gnosticismo, la imagen médica que surge de las técnicas de punta es el lugar en el que el mundo se purifica de sus impurezas para mostrarse con una forma cambiada, bajo los auspicios de una verdad que, finalmente, salió a la luz,[14] vuelca el mundo de lo vivido y de lo íntimo en la esfera de la ilusión, el mundo de las Ideas, es decir, el mundo vuelto a componer por medio de la alianza entre la ciencia y la técnica que se convierte, entonces, en el único verdadero. Con las imágenes de síntesis que se presentan sin modelo, es decir, sin referente

[11] Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, París, UGE, 10-18, p. 94.

[12] Michel Foucault estudió en detalle la mutación de la mirada de la medicina "a comienzos del siglo XIX los médicos describieron lo que, durante siglos, había quedado en la antesala de lo visible y de lo enunciable; pero no es que se hayan puesto a ver luego de haber especulado durante mucho tiempo, o a escuchar a la razón más que a la imaginación, sino que la relación de lo visible y de lo invisible, necesaria para todo saber concreto, cambió de estructura e hizo aparecer, bajo la mirada y en el lenguaje, lo que estaba más allá y más acá de su dominio", Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, París, PUF, 1963, p. VIII.

[13] "El concepto científico funciona tanto mejor cuanto más privado está de una "segunda imagen", Gaston Bachelard, *Poétique de la rêverie*, París, PUF, 1960, p. 46.

[14] Como en las tradiciones gnósticas, el cuerpo hereda todos los anatemas que estigmatizan la materia, mundo ciego e imperfecto, que puede encontrar la salvación gracias al buen demiurgo que nace de la alianza de la ciencia y de la técnica. La preocupación por que los datos biológicos sean exactos, por suprimir toda distancia, se traduce en la profusión de aparatos de diagnóstico por imágenes o en las "novedades" quirúrgicas o biotecnológicas. Las nociones de "máquinas del cuerpo" o de "mecanismo corporal", etc., son cada vez menos una metáfora, y cada vez, analogías más justas. La naturaleza imperfecta del cuerpo, a medida que es penetrada por dispositivos tecnológicos, apela más al nombre de máquina corporal, como si así fuese, cada vez, más fiable.

necesario más allá de ellas mismas, la ciencia, en cierto modo, organiza el mundo al simularlo según sus propios parámetros y al controlar, así, todos sus constituyentes.

Los nuevos métodos de diagnóstico por imágenes obtienen el impulso originario de un recorrido neoplatónico, se plantean como las vías privilegiadas de acceso a lo real. Por cierto que, aparentemente, se enfrentan a las reservas que tenía Platón por convertir a la imagen en el vector del inventario de los datos del mundo. Pero el icono que Platón conocía, e incluso el del tiempo de Descartes, el que avivaba las respectivas desconfianzas, hoy está muy lejano. La modernidad inventó muchos otros regímenes diferentes. El rechazo de la imagen por razones epistemológicas ya no se sostiene actualmente. Las imágenes actuales del cuerpo acosan la imperfección del mundo para instalar en él la transparencia y la coherencia que el ojo del practicante afina luego como saber y como operación concreta. Paradoja de una mirada sin distanciamiento y, por lo tanto, sin pérdida de información y sin la invasión de fantasías ajenas a lo que se busca. Imagen que sería como una laminilla aislada del mundo, una transposición aun más justa que lo real que copia. Realidad purificada, extraída de la ganga que la oscurecía.[15]

El imaginario externo

Toda imagen, incluso la más aséptica, la que se atiene con mayor rigurosidad al signo, provoca en el hombre un llamado a lo imaginario. Como si estar desprovisto de sentido sólo pudiese generar la respuesta del ensueño, por eso las paredes de las ciudades funcionales llaman a los graffitis. Aun cuando esté disociada de cualquier "segunda-imagen", despojada de su espesor, reducida a la pura información, la imagen provoca el desvío, incita al descarrío. Como se trata del cuerpo y de sus imágenes, un símbolo brillante aparece en el esqueleto, figura aséptica de la anatomía, soporte de edificantes cursos sobre la constitución del hombre, imagen arquetípica de las pesadillas o del terror. Lo

[15] En este momento es necesario realizar un acercamiento, sin duda, irónico. Recordemos la definición de Claude Lévi-Strauss del mito. "El modo de discurso o el valor de la fórmula *Traduttore traditore* tiende, prácticamente, a cero", en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 232.

mismo sucede con el desollado, con las placas del rayos X o con las imágenes contemporáneas de la termografía o de la arteriografía, por ejemplo. Imágenes que se encuentran en una posición intermedia entre lo científico y lo tenebroso. Cuando Hans Castorp ve, por primera vez, su cuerpo a través de "la anatomía luminosa", siente el golpe del hombre vivo que se descubre bajo los rasgos de un muerto:

> Miró en su propia tumba. Vio esa futura tarea de la descomposición prefigurada por la fuerza de la luz, vio la carne en la que vivía, descompuesta, reducida a la nada, disuelta, en una bruma inexistente. Y, en el medio, el esqueleto, perfilado con cuidado, con la mano derecha.[16]

Las imágenes desprovistas de imaginario del interior pueden provocar en los que las perciben movimientos fantasiosos de lo más sorprendentes. El imaginario que huyó del interior de la imagen resurge con fuerza desde el exterior, a causa del uso que de él hace el que mira. Son, sin embargo, los mismos contenidos en contextos diferentes. La ecografía también es un rico observatorio de sueño provocado por una imagen que, sin embargo, sólo lejanamente significa lo sensible, y de manera muy abstracta, a través de aparatos electrónicos y de la necesaria mediación del ecografista para aclarar el contenido de lo que se ve.

En una película de Bernard Martino,[17] una mujer a la que le realizan una ecografía descubre, emocionada, a su bebé; puede sentirlo con la mano, en un proceso estésico, pero este conocimiento íntimo y corporal no tiene efecto. Necesita del golpe de la imagen, de la recomposición del feto, aunque abstracta, en la pantalla de televisión, necesita el guiño codificado del corazón vivo del niño (y por lo tanto no el corazón vivo de su hijo, sino su signo) para que surja la emoción y para que, por primera vez, se sienta madre. La conmoción del imaginario es tan importante en ese momento que dice, llorando, que "ahora ella ya no le pertenece sólo a sí misma". No es una intuición corporal, desplegada sobre una ensoñación íntima lo que le asegura la presencia en ella del hijo, sino la mediación de la pantalla ecográfica. La imagen mental no actuó por sí misma, esta mujer necesitaba una prueba tangible del cuerpo propio que sólo la técnica podía ofrecerle, como si la visualización de ultrasonido fuese la prótesis de un imaginario y

[16] Thomas Mann, *La montagne magique*, París, Fayard, 1961, p. 243.
[17] Bernard Martino, *Le bébé est une personne*, TF 1.

de una sensorialidad faltante. En este ejemplo podemos ver que la imagen mental viene luego de la ecografía como si esperara una autorización. De hecho, el carácter de signo puro de la imagen se ha vuelto símbolo por medio del imaginario de la mujer (especialmente con el uso de la palabra "corazón" para designar el punto que centellea en la pantalla). La carga simbólica de la palabra irradia afectividad de la imagen abstracta que se dibuja en la pantalla. Incluso podríamos decir que, en este caso, el signo, del que el sujeto se apropia, se transforma en símbolo. Se produce una doble metamorfosis: en el momento del contacto, la imagen cambia a la mujer así como la mujer cambia la imagen. La indigencia imaginaria que había de un lado y del otro del objeto se borra en la falta de coto de la fantasía. El hombre no reacciona nunca ante la objetividad de las cosas, sino que es la significación que les atribuye la que determina el comportamiento.

La metáfora de la imagen es aplastada por la preocupación de cientificidad que exige el mayor despojo, pero el contacto con la conciencia del sujeto lo libera de esta restricción. El símbolo retoma su ascendiente sobre el signo, pero sólo en este universo impalpable e íntimo de la conciencia. Allí se vuelven a encontrar el distanciamiento, el secreto, lo que no puede decirse. Y de esto no es posible recolectar nada. Desde la mirada ingenua del sujeto, la imagen más controlada científicamente, huye totalmente del fluir del pensamiento.

Este aditivo que el imaginario aporta, este desplazamiento que transfiere a una pantalla de televisión, gracias a una computadora, la realidad del niño que va a nacer, esta confusión entre el objeto y su simulacro, se revela espectacularmente en el hecho de que la mayoría de las parejas que concurren al examen ecográfico vuelven a sus casas con la foto de la imagen. La primera, posiblemente, que integrará el álbum de fotos del niño.

En el plano clínico, la radiografía o la confrontación con uno de los métodos de diagnóstico por imágenes, puede darle al enfermo la prueba de la inocuidad de su mal, desintegrar la angustia, incluso la fijación hipocondríaca que ayudaba al síntoma. Enfrentado a una placa, sin significación para él pero guiado por las palabras del médico, el paciente calma los temores y sitúa al mal en las justas proporciones. La imagen cumple, entonces, una función tranquilizadora, es un contra-imaginario (objeto contrafóbico, dice el psicoanálisis). Este es el funcionamiento más común.

Pero, a veces, la placa que hace visible el cuerpo le muestra al médico que su enfermo "no tiene nada", contrariamente a lo que sostiene este último que se queja de varias molestias. La oposición entre la enfermedad del médico y la del enfermo es, entonces, clara. La prueba objetiva del mal no fue proporcionada (por los métodos de diagnóstico por imágenes), de modo que el sufrimiento es imputado a la fantasía enfermiza del paciente. Es un enfermo imaginario. Al respecto, conocemos gran cantidad de enfermos que se quejan de molestias que la medicina no puede diagnosticar. Enfermedades denominadas "funcionales", sinistrosis, etcétera.

Pero el paciente, a la inversa del médico, puede reconfortarse en el sentimiento de la enfermedad al observar una placa cuyos códigos de lectura desconoce y que comprende sólo a partir de sus fantasías, para buscar la confirmación visible del sufrimiento. El desciframiento de la placa se presta, entonces, a visiones, totalmente diferentes. El imaginario del paciente viene en auxilio de sus males para ratificar en la placa la materialidad del mal. El médico, a partir de otro imaginario, el de la ciencia, ve en la normalidad de la placa el signo de la buena salud del paciente. A partir de ese momento puede reconocer el sufrimiento e intentar determinarlo con otros medios de diagnóstico, entre los que se encuentran la charla, la escucha o, simplemente, no tomarlo en serio. En este último caso suele suceder que el paciente, con el sobre de radiografías bajo el brazo, vaya a que otro médico comprenda su sufrimiento.

Divergencia de imaginario y de conocimiento que se despliega en dos códigos de lectura. En este sentido, la radiografía, o cualquier otro método de diagnóstico por imágenes, puede funcionar como un test proyectivo. Cuando la ve el paciente, la placa es como una lámina de Rorschach.

De *La montaña mágica* de Thomas Mann podemos tomar otro ejemplo de cómo se le da vida, imaginariamente, a una imagen que, en apariencia, era científicamente neutra, estaba despojada de cualquier adorno e, inclusive, de toda humanidad. Hans Castorp vive, profundamente perturbado, la primera experiencia con una radiografía. Behrens, el médico en jefe de ese sanatorio de Davor-Platz, introdujo, sin duda, la desviación imaginaria al hablar, negligentemente, del retrato "interno" que le tendría que tomar al joven ingeniero. Y la espera que realiza en la sala de radiografías evoca la tensión de una experiencia religiosa en la que la efracción de los límites del cuerpo equivale a la desnudez del ser. Hans Castorp está emocionado, un tanto afiebrado. "Hasta ahora, nunca se había sondeado de este modo la vida interna de su organismo" (p. 234). Behrens goza destilando la ambigüedad de las placas que va a tomar: "En un rato lo veremos transparente... Creo que tiene miedo, Castorp, de abrirnos su fuero interno." Usa

un lenguaje prácticamente místico cuando habla de la "anatomía por medio de la luz" y el examen tiene un aspecto solemne, casi litúrgico, al que la lectura posterior de la placa no le va a la zaga (p. 240).

Esta analogía que considera que la comprensión del interior del cuerpo es como la comprensión del ser se acentúa por la actitud clínica de Behrens que deduce del estado de los órganos del joven diversos episodios de la infancia, como si fuese un visionario. Más aún, la placa radiográfica funciona de una punta a la otra de la novela como algo más íntimo y más esencial que un retrato. En principio, en la "galería privada" de Behrens hay un alineamiento de placas que representan fragmentos de miembros de diferentes enfermos. Los rostros pintados con colores parecen anticuados frente a la pintura de luz del retrato "interior". El rostro pierde su eminencia ontológica, deja de ser la fuente más íntima de la identidad del hombre. No es más, en efecto, que el reinado de un mundo de apariencias orgánicas. Nunca alcanza la profundidad y la intimidad de ese rostro interno al que permite acceder la radiografía. Y Behrens, jovial, tiene aires de fotógrafo profesional cuando le pide a Hans Castorp: "Una sonrisita, por favor" antes de utilizar el procedimiento técnico. Este acomoda cuidadosamente en un portafolio la pequeña placa de vidrio enmarcada por una tira de papel negro "como si fuese un documento de identidad" (p. 267).

La superioridad de la imagen interna del cuerpo por sobre el rostro está bien marcada en el pedido que Castorp le hace a Clawdia Chauchat, a la que ama: "Yo vi tu retrato externo, me gustaría mucho más ver tu retrato interno." Clawdia accede a su deseo. Este retrato sin rostro que "mostraba la delicada osatura del torso, rodeado, con una transparencia espectral, por las formas de la carne, así como por los órganos del hueco del pecho." Hans le rinde culto a la pequeña placa de vidrio en ausencia de Clawdia, provisoriamente de regreso a su país natal. "Cuántas veces la había contemplado y apretado contra los labios, durante el tiempo que había pasado desde entonces" (p. 381).

Vemos la erotización de que es objeto la placa. Así, los celos de Hans se agudizan cuando imagina que Clawdia está a merced de los aparatos radiográficos de Behrens. Este hizo hace poco su retrato: "Reproducía la apariencia exterior sobre una tela con aceite y colores. Hans acepta esto, "pero, ahora, en la penumbra, dirigía hacia ella los rayos luminosos que le descubrirían el interior del cuerpo". Behrens mismo parece compartir este imaginario. Al comentar un día el retrato de Clawdia, le dice a Hans, no sin malicia, asombrado de la calidad de la piel de la tela, que su

profesión de otorga un "discreto conocimiento de lo que está debajo" (p.286).[18]

El imaginario de la transparencia, que convoca a la fantasía del alma en la imagen espectral del cuerpo, no cede hoy; es posible encontrarlo incluso en escritos de epistemólogos tan inteligentes como François Dagognet. Este sueña con un saber casi absoluto que pueda deducir de la observación de los procesos metabólicos (y sin ningún otro proceso) el recorrido de los pensamientos de un paciente. Así se imagina el futuro según el médico y el filósofo:

> ¿Por qué no, mañana, la radiografía del alma y de sus trastornos? Sabemos diagnosticar la mentira o el engaño o la falta de autenticidad. En efecto, para engañar, hay que poner en acción una energía o un dispositivo que reprime lo verdadero o lo controla, lo vigila lo suficiente como para que no atraviese la barrera y se muestre. Pero esta complicación psicocerebral que bipolariza la actividad central implica un gasto energético casi celular. Sabremos sorprenderlo. Así como la tomografía muestra el cerebro que trabaja o el que duerme, así sabremos muy pronto distinguir entre el que responde automáticamente o el que reflexiona o hace más complejas las conductas ideativas.[19]

El científico al acecho de las "segundas imágenes" caza a las pequeñas presas y no ve que las más grandes desfilan ante sus ojos.

El saber y el ver

Hay un mito fundante en el uso riguroso de los métodos de diagnóstico por imágenes. Un mito en el sentido soreliano del término, es decir, una imagen-fuerza que cristaliza una energía epistemológica y técnica. Hay una identificación entre el saber y

[18] El anuncio del descubrimiento de los rayos X desencadena enseguida una ola de fantasías que muestra bien este imaginario de la transparencia, el suplemento que instaura el dispositivo radiográfico. Así, un diario de New York anuncia que los rayos X son utilizados para enviar los esquemas anatómicos directamente a los cerebros de los estudiantes. "Fotografía del alma" clama un científico de la época, que afirma haber realizado cientos de placas. Algunas muestras aparecen en Lucy Frank Squire, *Principes de radiologie*, París, Maloine, 1979, pp. 359-360.

[19] François Dagognet, "L'image au regard de l'épistémologie", *Prospective et santé, op. cit.*, p. 9.

el ver, como si la verdad última del cuerpo no se alcanzara más que con la última molécula que la cámara puede atrapar. Idea de que se perfila una medicina absoluta detrás del buen desempeño de los aparatos de visualización que favorecen un saber extremo acerca de los procesos orgánicos y un diagnóstico sin fisuras. Pero el ansia de las técnicas no implica, obligatoriamente, un aumento de la eficiencia en el tratamiento de los enfermos. Es más, a la inversa, la medicina moderna está en crisis. Crisis interior, que proviene de las dudas de muchos de los que la practican, que temen que esta "carrera armamentista" no perjudique a los enfermos, y crisis de confianza de parte del público que no reconoce más la experiencia y que encuentra que los caminos que la medicina adopta son extraños. Paradójicamente, la medicina hiperespecializada es cuestionada, actualmente, por su aspecto de iatrogenia, por su naturaleza "agresiva", por la pasividad en la que hunde a los pacientes, por ciertas cuestiones éticas que plantea al poner a la sociedad frente al hecho acabado, por el esoterismo que cultiva y por resultados que, muchas veces, están lejos de las esperanzas que había provocado. El recurso masivo a las denominadas medicinas "blandas" es una crítica en acto que proviene de usuarios que buscan una relación más personalizada con el médico, a través del rechazo de la técnica y de la medicina anónimas. En la constitución de su saber, ya lo hemos dicho, la medicina occidental puso entre paréntesis al hombre, para interesarse sólo por su cuerpo. El saber médico es anatómico y fisiológico. Oculta al sujeto, a la historia personal, a la relación íntima con el deseo, a la angustia o a la muerte, deja de lado la trama relacional en la que se inserta para tener en cuenta sólo el "mecanismo corporal". No se trata de un saber sobre el hombre. Al considerar al enfermo como el detalle de una alteración que tiene que ver, esencialmente, con el organismo, y con el ser del hombre, la medicina moderna permanece fiel al dualismo de Vesalio. Y la medicina nuclear hipertecnicista, con sus aparatos de diagnóstico por imágenes, lleva la disociación a su nivel más alto.

François Dagognet anuncia el fin de la medicina de relación; esa que justamente reclaman los usuarios. Afirma que

> gracias a las nuevas tecnologías médicas, el médico tendrá que renunciar al arcaico papel de confidente, de cura que consuela, e incluso de mero observador atento. Los aparatos que proporcionan imágenes tiene más poder"[20]

[20] François Dagognet, *op.cit.*, p. 9.

Si se conforma sólo con estas informaciones y deja de lado, por imprecisas, las palabras del paciente, frente a lo que le enseñan las imágenes, si no toma al saber como un medio sino como un fin, si se conforma con convertirse en el descriptor hiperespecializado de los instrumentos de diagnóstico que usa, el médico se aleja del enfermo, objetiva más la enfermedad al desconectarla de la historia singular y de los parámetros propios del paciente. No antepone la calidad de su presencia, su humanidad o sus intuiciones, desplegadas en el buen conocimiento del enfermo, sino que delega poderes en técnicas que fragmentan el cuerpo y no dicen nada del enfermo. El análisis de la información reemplaza al tratamiento del enfermo, en lugar de constituir una etapa: medicina de los órganos y no medicina del hombre. Se le reprochaba a la medicina el hecho de ser una mecánica del cuerpo (Auguste Comte decía que el médico era el veterinario del cuerpo humano) más que la terapéutica de un sujeto. Esta vez, en el momento en que los mecánicos llevan a cabo diagnósticos electrónicos del motor de los autos, el médico, atado a las terminales, fascinado por la codificación numérica de un órgano o de una función, corre el riesgo de hacer que la metáfora se vuelva más ajustada. Una vez más podemos evocar a François Dagognet respecto de esta tentación técnica de la medicina moderna:

> Conocemos la tesis que defendemos, tan ampliamente compartida y difundida: la medicina como el fruto de técnicas de pintura, destinada a circunscribir y visualizar el trastorno. Justamente, ya que trabaja para aclarar, vive no de sombras, ni de palabras, sino de imágenes.[21]

La enfermedad, en esta posición extrema (e imaginaria) ya no es ni un problema del enfermo ni un problema del médico. En un momento en que muchos médicos se interrogan acerca de su oficio y se dan cuenta de la necesidad de tomar en cuenta datos sociológicos y psicológicos de la relación terapéutica, se esfuerzan por tener un acercamiento que fraccione menos al paciente, la tentación técnica que oculta este cuestionamiento se vuelve aun más vivaz en el otro polo. La profesión médica está, actualmente, en una etapa de búsqueda, de síntesis, de interrogación. Estas apuestas se determinan en torno de lo simbólico y del cuerpo.

El todo es más que la suma de las partes, el cuerpo que le otorga un rostro al hombre y arraiga la presencia es no sólo una colección

[21] François Dagognet, *La philosophie de l'image, op.cit.*, p. 114.

de órganos. Asimismo, el hombre es algo más que el cuerpo. Los nuevos métodos de diagnóstico por imágenes, aun cuando son útiles, profundizan la separación entre la medicina y los usuarios, y le dan al que cura (dudamos si seguir llamándolos así) los medios técnicos para producir un fraccionamiento total del organismo. Recurrir a las técnicas de punta acentúa la distancia entre el médico que posee un saber esotérico, que en general se niega a compartir (y que, por lo tanto, se vuelve más abstracto para el profano) y un usuario desposeído de todo saber sobre sí mismo, por definición extraño a las significaciones que lo atraviesan y cuyo destino es no comprender.

Hablamos de sociedad dual para caracterizar ritmos y posturas desencontradas en el mundo contemporáneo. También podemos hablar de una medicina dual orientada según diferentes intereses. Una medicina que pone el acento más en la técnica y en la racionalidad de los métodos, que utiliza, eventualmente, instrumentos sofisticados tanto para el diagnóstico como para el tratamiento de las enfermedades, en la que el intercambio con el enfermo es algo accesorio. Por otra parte, pero en otro lado, un paisaje diversificado: una medicina que está más a la altura del hombre, más atenta al enfermo que a la enfermedad, que se esfuerza por sanar al hombre más que al órgano; el abanico de las "medicinas blandas", en las que los que las practican privilegian tanto el contacto cuanto los métodos menos "agresivos", son medicinas probadas pero que están basadas en otras lógicas que las de la medicina clásica y, finalmente, los curanderos tradicionales que mantienen vivos, hoy, antiguos saberes sobre el cuerpo que la racionalidad, especialmente la racionalidad médica, nunca logró eliminar, y que tienen, actualmente, una mayor vitalidad social. Por una parte, una medicina que se juega por la eficiencia técnica y racional, por otra, medicinas que, más allá de las técnicas que utilizan, están basadas, en gran parte, en la eficacia simbólica.[22]

[22] Nos referimos, más bien, a una oposición de tendencias, en la medida en que incluso la medicina más técnica no puede ocultar en la mente del enfermo el juego del símbolo, y en la medida, también, en que las otras medicinas recurren a técnicas que, se supone, actúan eficazmente.

Las imágenes mentales: la mirada del imaginario

La medicina despojó a la imagen de cualquier más allá, de cualquier subjetividad. Hizo de su ejercicio un uso racional que apostó a la eficiencia de técnicas y saberes en los que cualquier fantasía es nociva. Sin embargo, al recurrir metódicamente a las imágenes mentales, los enfermos encuentran hoy el poder del imaginario y utilizan estos recursos para encontrar el camino de la cura. Y en general se trata de enfermos severos, a veces en la fase terminal del cáncer. Con la ayuda de un terapeuta (o solo), el enfermo visualiza, a su modo, el trastorno orgánico que lo hace sufrir y elabora por medio de un guión inventado por él su avance progresivo hacia la cura. A veces borda una trama imaginativa a partir de técnicas que él mismo instaura para curarse. Le da otros usos a las placas que le dio el médico o a las imágenes que sintetizan y objetivizan la enfermedad y las toma como la fuente de imágenes propias. Las imágenes técnicas dejan de estar fraccionadas, y se convierten en imágenes vivas (hechas vivas) en las que el enfermo está presente como sujeto.[23]

El cuerpo pensado de este modo encuentra nuevamente la dimensión simbólica. Ya no es tomado al pie de la letra como materia sino como el movimiento al mismo tiempo social e íntimo del símbolo.[24] El paciente saca fuerzas de esta energía que está en lo más inaprehensible del imaginario del hombre y moviliza en él las fuerzas de la curación. Con mayor frecuencia, la imagen mental está entendida como un método que ayuda, potencialmente, a las técnicas que la medicina utiliza paralelamente (radioterapias, quimioterapias, etc.) Kostoglotov, uno de los enfermos de *Pabellón de cancerosos*, de Soljenitsyne, recurre intensamente a este procedimiento: "Efectivamente, estaba mejor, se acostaba de buena gana bajo los rayos y, lo que es más, se dedicaba mentalmente a convencer a las células enfermas de que las estaban liquidando y que estaban, para decirlo de alguna manera, *kaputt*."[25] La instauración de las imágenes mentales se convierte en

[23] Nos referimos, especialmente, a Carl Simonton, Stéphanie Matthews-Simonton, James Craighton, *Guérir envers et contre tout*, París, Epi, 1978; véase también Anne Ancelin-Schutzenberger, *Vouloir guérir*, París, Toulouse, Erès-le-Méridienne, 1985.

[24] Véase David Le Breton, *Corps et sociétés, op. cit.*

[25] Alexandre Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Julliard, 1968, p. 106.

la necesidad del enfermo de participar activamente en el proceso de cura y de inscribirse, ante el sufrimiento, en una actitud esperanzada con inventiva y no en una espera pasiva de una cura proveniente, totalmente, del exterior. Animado por una "voluntad de posibilidad" (G. Bataille), el paciente (el término es una buena muestra de la visión médica clásica) desaparece, se convierte en actor y realiza un aprendizaje de autonomía, vuelve a encontrarse con su creatividad interior, a menudo abandonada desde la infancia. Las técnicas de visualización médica enmarcan en su objetivo la materia del cuerpo y olvidan las venas de símbolo que le dan vida, el dolor, la alegría o la muerte. Requieren del sujeto una especie de silencio blanco, de ausencia. Se interesan menos por el hombre que por los procesos que se producen en él. Por el contrario, las imágenes mentales, inscriben al sujeto en el centro de la enfermedad como si se tratara de un desafío. Impulsan el desarrollo de las representaciones del imaginario. Al soñar con la convalecencia, con los ojos puestos en las imágenes, al luchar de pie contra una enfermedad que no está transferida en una pantalla sino en el espacio sin tiempo ni lugar del imaginario, el enfermo vuelve a encontrar el gusto por la vida. Arraiga la esperanza de la cura cercana en una práctica cotidiana de las imágenes (aliada, por otra parte a la relajación). Y el hombre vive menos la naturaleza objetiva de los hechos que la significación que les da. Más allá del cuerpo anátomo-fisiológico, el enfermo retoma el camino del símbolo, medio para construir todo tipo de eficiencia cuando se trata de curarse. Vuelve a encontrarse con la unidad del hombre.

Cuadriculado por un haz de técnicas, a pesar de los mil ojos que recorren el laberinto que ofrece a la mirada, el cuerpo no libera su secreto, no más de lo que se revela, finalmente, a las innumerables teorías médicas o psicológicas que intentan delimitarlo. Cercanos a él, sin duda, los ojos internos nutridos por el ingenio de la técnica sólo aclaran apariencias, hay que ir siempre más lejos, explorar otros tejidos. Pero el hilo de Ariadna que lleva al centro del laberinto y lo revela ¿no está en otro lado? Y, más aún, ¿existe un hilo de Ariadna?

Capítulo 11

EL CAMINO DE LA SOSPECHA: EL CUERPO Y LA MODERNIDAD

El camino de la sospecha

Hay dos caminos aparentemente divergentes que dan cuenta de las opiniones de la modernidad sobre el cuerpo del hombre. Por una parte, la sospecha y la eliminación, a causa del débil rendimiento informativo, de la fragilidad, de la gravedad, de la falta de resistencia. Visión moderna y laica de la *ensomatosis*, el cuerpo es, entonces, en una perspectiva casi gnóstica, la parte maldita de la condición humana, parte que la técnica y la ciencia se afanan por remodelar, reciclar, volver "no material" para, de alguna manera, librar al hombre de su molesto arraigo carnal.

Por otra parte, por el contrario, como una manera de resistencia, la salvación por medio del cuerpo, a través de lo que éste experimenta, de su apariencia, de la búsqueda de la mejor seducción posible, de la obsesión por la forma, por el bienestar, de la preocupación por mantener la juventud. El cuerpo es objeto de un mercado floreciente que se desarrolló durante estos últimos años alrededor de los cosméticos, de los cuidados estéticos, de los gimnasios, de los tratamientos para adelgazar, del mantenimiento de la forma, de la preocupación por sentirse bien o del desarrollo de terapias corporales.

En ambos casos el cuerpo está disociado del hombre al que encarna y encarado como un en-sí. Deja de ser la fuente de identidad indisoluble del hombre al que le da vida. Hay una especie de distancia ontológica que los separa. Además, las imáge-

nes de la publicidad que ponen el acento en la forma, en la preocupación por sí mismo, etc., para demostrarlo, fragmentan, con frecuencia, la unidad del cuerpo. División que responde, en espejo, al fraccionamiento del sujeto en la modernidad y que muestra la agudeza de la ruptura. Se trate del cuerpo como parte maldita, o como vía de salvación en lugar del alma en una sociedad laica, se produce la misma distinción que coloca al hombre en una posición de exterioridad respecto del propio cuerpo. La versión moderna del dualismo opone el hombre al cuerpo y no, como sucedía antes, el alma o el pensamiento a un cuerpo.

Podríamos preguntarnos si la cultura erudita, desde fines del Renacimiento, no estuvo inspirada por la fantasía de liberarse de este dato ambivalente, inaprehensible, precario, que es el cuerpo. Fantasía que choca con la evidencia de que la desaparición del cuerpo implica la del hombre. Pero el hecho de recurrir al mecanismo para pensar el cuerpo funciona como una especie de exorcismo. Si el cuerpo fuese realmente una máquina, no envejecería, ni sería frágil, ni moriría. Ante la máquina, el cuerpo humano es sólo debilidad. El borramiento ritualizado del cuerpo que conocemos hoy, ¿acaso no prepara para el puro y simple escamoteo de su presencia? Con el desarrollo de la ciencia y de la tecnología lo que se produjo es el rechazo de la esfera propiamente corporal de la condición humana. ¿Pero cómo suprimir el cuerpo o hacerlo más eficiente por medio de la sustitución de algunos de sus elementos, sin alterar, al mismo tiempo, la presencia humana? ¿Hasta dónde es posible llevar la disyunción entre el hombre y el cuerpo? ¿El cuerpo es un miembro supernumerario del hombre?

La historia del cuerpo en el mundo occidental comenzó a escribirse a partir del Renacimiento con un acento cada vez mayor en el lo técnico y lo científico que lo diferenció del hombre y lo redujo a una versión insólita del mecanicismo. Cuando la dimensión simbólica se retira del cuerpo, lo único que queda de él es un conjunto de engranajes, una disposición técnica de funciones sustituibles unas por otras. Lo que estructura, entonces, la existencia del cuerpo, no es más la irreductibilidad del sentido sino la posibilidad de intercambiar elementos y funciones que aseguran su orden.

Apartado de manera abstracta del hombre, como si fuese un objeto, eliminado el carácter simbólico, el cuerpo carece también de dimensión axiológica. Y es despojado del halo imaginario. Es el envoltorio accesorio de una presencia, envoltorio cuyas características de conjunto caen bajo la égida de la "conmensurabilidad de los elementos y de la determinabilidad del todo", marca de la

condición posmoderna, según J.-F. Lyotard. Los progresos técnicos y científicos, con el vacío axiológico que implican, convirtieron al cuerpo humano en una mercancía o en una cosa cualquiera. Las formulaciones mecanicistas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII adquieren, mucho tiempo después, una realidad singular. Estos anticiparon una objetivación del cuerpo que no dejó de extenderse a la praxis social. Fueron los primeros que hicieron pensables procedimientos de tecnificación del cuerpo que hoy cuenta con toda su fuerza. El cuerpo humano llega, ahora, aunque de todos modos perdió el aura a partir de Vesalio, a la "era de la reproductibilidad técnica".

El cuerpo en piezas separadas

Cuanto más pierde el cuerpo su valor moral, porque se lo encara como virtualmente diferente del hombre al que encarna, más se incrementa su valor técnico y comercial. El cuerpo es una materia rara. Hoy, los logros de la medicina y de la biología (trasplantes de órganos, transfusiones de sangre, prótesis, manipulaciones genéticas, procreación asistida, etc.) abrieron el camino para nuevas prácticas que cuentan con un próspero futuro. Le dieron al cuerpo un valor de objeto con un precio inestimable respecto de la demanda. Las necesidades de órganos y de sustancias humanas tienen, al menos, cuatro usos: la investigación médica y biológica que utiliza muchos materiales humanos; la fabricación de productos farmacéuticos; los trasplantes, que son cada vez más frecuentes y más diversos, gracias a los progresos de la cirugía; y, finalmente, los usos tradicionales de las facultades de medicina (disecciones, etc.). El cuerpo es descompuesto en sus elementos, sometido a la razón analítica. Vance Packard piensa que "la producción, la venta, la instalación y el servicio post-venta de partes humanas por separado tienen posibilidades de convertirse en una industria con el mayor crecimiento del mundo. En términos de cifras de negocios, va a competir con la industria de las autopartes... Habrá negocios que vendan partes del cuerpo en los hospitales, igual que sucede en los talleres de automóviles".[1]

[1] Vance Packard, *L'homme remodelé*, Calmann-Lévy, 1978, p. 283. Sobre el trasplante de órganos, sus problemas éticos, legales, sociales, etc, véase Russel

En muchos países (oficial o clandestinamente, en los Estados que plantean la ilegalidad de la venta de órganos o de sangre por donantes vivos) hay individuos de bajos recursos que ofrecen partes del cuerpo (riñón, ojo, testículo, etc.) a cambio del dinero que les permitirá, durante cierto tiempo, alimentar a las familias. En Brasil, por ejemplo, para citar un ejemplo entre otros, hay diarios que publican avisos sobre oferta y demanda de órganos. Los sectores populares se convierten, a la larga, en criaderos de órganos (o de sangre) de los sectores privilegiados o de los habitantes de los países ricos. Sabemos cuánta importancia tiene, en ciertas poblaciones desheredadas del Tercer Mundo que no tienen otro medio de supervivencia, la venta de sangre. La demanda de sangre es de envergadura en los países desarrollados y los que no consiguen mucho entre sus ciudadanos deben importarla de otros países. A pesar de las reticiencias que se plantea sobre el comercio de componentes humanos, la sangre posee una amplia libertad de circulación, cosa que no sucede con otras sustancias. Pero, también en este caso, es posible notar el sentido unilateral del intercambio, desde los países más pobres hacia los más ricos. Un símbolo: en 1977, en Nicaragua, la multitud levantada contra Somoza quemó una fábrica de plasma. Se comercializan ilegalmente esperma, orina, sudor, piel. También fetos para experimentos farmacéuticos o para la fabricación de productos de belleza (véase *La Croix*, 31 de diciembre de 1981). En la India se comercian cráneos y esqueletos humanos que están destinados a la investigación en laboratorios occidentales.

> Entre quince y veinte mil esqueletos y cincuenta mil cráneos y huesos diversos son limpiados, desgrasados, blanqueados, clasificados y empaquetados aquí (Patna) antes de ir, todos los años, a las universidades y laboratorios occidentales (Patrice Claude, *Le Monde*).

Los países que los adquieren son: Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, Japón, Israel, Hong Kong, etcétera. Ya en 1975, Jean Ziegler señalaba el cambio de mentalidades en ciertos ambientes médicos que llevaba a una consideración analítica y moralmente diferentes de los componentes del cuerpo humano.

> Habría sido posible pensar que al menos el cuerpo, el último bastión de la individualidad concreta de los seres humanos, con sus circuitos misteriosos, sus órganos ocultos, su vida secreta, se sustraería al canibalismo económico... los riñones, el corazón, los pulmones y el hígado se convirtieron en mercancías. Los órganos esenciales del hombre se compran, se venden, se trasplantan, se guardan en depósitos, se comercializan. Hay catálogos ilustrados de órganos en venta que circulan en el mundo de la medicina norteamericana. Hay bancos y bolsas de órganos que funcionan con ganancias.[2]

Scott, *Le corps, notre propiété, les greffes d'organes, et leur commerce*, París, Balland, 1982. Utilizamos algunos argumentos de este libro en las líneas que siguen.

Los avances de la medicina en el campo de los trasplantes provocan, en determinadas oportunidades, casos de conciencia de gran agudeza, en el enfermo o herido, por supuesto, pero también en el médico que decide la ablación. Las consecuencias humanas de esta recurso, frecuentemente necesario, son muy importantes porque hacen del ser mismo del hombre un material entre otros. El cuerpo humano se convierte en un objeto disponible, diferente de los demás porque es raro y porque hay muchas apuestas médicas en juego. En nombre de la vida (de acuerdo con la fórmula consagrada), para salvar la existencia de los enfermos, el mundo occidental inventa una forma inédita de canibalismo. El cuerpo humano, objeto de esta transferencia, está ahí como un especie de *alter ego* del hombre: sigue siendo signo del hombre pero no es totalmente el hombre en la medida en que se vuelven legítimas empresas que se considerarían inaceptables si fuesen realizadas sobre un hombre y no sobre un cuerpo disociado. La división que distingue, provisoriamente, al hombre del cuerpo, protege de una temible pregunta.

Esta es también la imagen del cadáver, del que también se sacan muestras: no se lo considera como hombre, puesto que se le saca lo que contribuye a su ser. Pero, por otra parte, se le otorga algún grado de humanidad, ya que el órgano extirpado integrará, a su vez, el ser de otro individuo.

La unidad humana está fragmentada, la vida toma las apariencias de un poder mecánico. El cuerpo, fraccionado en sus componentes, cae bajo la ley de la convertibilidad y el intercambio generalizado tanto más fácilmente cuanto más se oculta la cuestión antropológica. Cada sujeto se ve promovido, sea donante o receptor, al rango de una prótesis potencial, de acuerdo con las circunstancias.[3] Lo que se reforma permanentemente es nuestra

[2] Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Seuil, 1975, p. 33.

[3] En los Estados Unidos aumentaron los juicios en los hospitales para limitar los trasplantes de órganos sólo a los ciudadanos norteamericanos. "Mueren norteamericanos por falta de órganos, dice el directivo de un centro hospitalario, ¿cómo podríamos, con la conciencia tranquila, ofrecérselos a extranjeros?" (*Le*

concepción del hombre. El cuerpo, desde esta perspectiva, ya no es más el rostro de la identidad humana sino una colección de órganos, una posesión, una especie de vehículo al que el hombre utiliza y cuyas piezas son intercambiables con otras de la misma naturaleza, dada la biocompatibilidad entre tejidos. El dualismo que alimenta a la medicina moderna se expresa, en este caso, con claridad.

Es obvio que las ablaciones y los trasplantes de órganos son humanamente justificables cuando hay un acuerdo del donante vivo y una voluntad del receptor, condiciones médicas y psicológicas para que el injerto se produzca sin problemas.

La mayoría de los países elaboraron legislación sobre los trasplantes de órganos cadavéricos. El respeto por la voluntad que los difuntos expresaron en vida es, en general, el núcleo de estas disposiciones (como la ley Caivallet del 22 de diciembre de 1976, en Francia). Pero esto sirve para dar cuenta de las divergencias de opiniones que existen en las sociedades occidentales sobre la utilización instrumental del cuerpo humano *post mortem*. El cuerpo sigue siendo una materia rara porque está protegido por las resistencias conscientes (y también las inconscientes) de una gran parte de la comunidad social. Estas prácticas, que a los médicos y cirujanos les plantean sólo dificultades técnicas, siguen atormentando, no obstante, al hombre común. El interés de los primeros es disociar lo más explícitamente posible los vínculos entre el hombre y el cuerpo y promover una visión instrumental del último.

En la práctica, sin embargo, existe un frecuente rechazo orgánico o psicológico. Son muy raras las contribuciones de la medicina sobre los problemas psicológicos que sufren muchos trasplantados y donantes vivos[4] y que, a veces, llegan a la psicosis. Por supuesto que las perturbaciones son diferentes de acuerdo con el órgano trasplantado y, especialmente, con las condiciones humanas del transplante. Las obras sobre los trasplantes, siempre alabatorias, las silencian y promueven en la gente el sentimiento de que la práctica quirúrgica no tiene más dificultades en trasplantar un órgano de las que existen cuando se cambia una pieza defectuosa

Monde, 16-17 de junio de 1985). Hay que señalar que el judaísmo y el islamismo se oponen, en principio, a la ablación y a los trasplantes de órganos.

[4] Puede consultarse un ejemplo en Danile Sibertin-Blanc y Sylvie de Lattre, "Crises psychotiques après greffe rénale", *Revue de Psychosomatique*, n° 3, 1985. Este artículo provee una extensa bibliografía sobre el asunto, especialmente en inglés.

del motor de un auto. Pero a la compatibilidad biológica entre tejidos hay que agregarle una compatibilidad psicológica entre el objeto de la ablación y el enfermo, noción más difícil de delimitar que, justamente, muestra la imposibilidad antropológica de concebir al hombre como a una máquina. Queda también por saber si los rechazos a los trasplantes no son las incidencias orgánicas de rechazos de otro orden, más profundo, que instaura las instancias preconscientes e inconscientes del sujeto.

Convertir al cuerpo humano (y, en último análisis, al hombre, del que es inseparable) en un medio para otros cuerpos (y, por lo tanto, para otros individuos), aun cuando se trate de salvar la vida de un herido o de un paciente, debilita, sin lugar a dudas, la axiología social. Recurrir a la noción de solidaridad, a la cada vez mayor cantidad de campañas de sensibilización para la donación de órganos, es una muestra de que las cosas no van de suyo, que se deja oír una sorda resistencia. La transfusión sanguínea nos da un precedente que hoy está bien integrado en las sensibilidades occidentales. Sin embargo, la sangre de las transfusiones no tiene las mismas incidencias, a nivel de la imagen del cuerpo, que un órgano trasplantado. Aunque el imaginario de la sangre sea fuerte en las mentalidades occidentales, el hecho de que ésta se renueve genera, como mucho, un malestar provisorio en el receptor, probablemente desdibujado por el hecho de que le debe la vida a la transfusión. Además, la organización social que rodea a la donación de sangre contribuye a volver común su uso médico. En nuestras sociedades prácticamente no existen problemas éticos al respecto, ya que la sangre es objeto de una donación y porque se renueva rápidamente sin alterar la salud del donante. Las ablaciones de órganos pertenecen a otro orden de cosas. La integración feliz de la transfusión sanguínea en nuestras sociedades no prejuzga, necesariamente, acerca de la integración unánime de los trasplantes e injertos de órganos.

Este es el camino lógico de un saber biomédico centrado en lo anátomo-fisiológico, que apuesta al cuerpo y no al hombre. Los resultados pueden apreciarse de diferentes maneras. A menudo, en efecto, son necesarios y eficaces, pero siempre de acuerdo con la filosofía del médico, de su estilo de autoridad si se trata de un jefe de un servicio hospitalario. Esto provoca, en los observadores, efectos terapéuticos muy diferentes de un servicio a otro, porque la medicina no es una ciencia exacta sino, esencialmente, un arte de curar, basado en un saber riguroso y en una actitud comprensiva respecto del enfermo. A causa de estas diversas competencias, de estas orientaciones deontológicas muy diferentes entre un

médico y otro, es posible plantear la ambivalencia de la medicina moderna. Esta ambivalencia es la de la modernidad. La medicina occidental está profundamente imbuída de los valores de los tiempos que corren; su técnica y sus logros están dominados por el ambiente del momento. La manera en que cura, las enfermedades en las que concentra su relativa eficiencia (y sus relativos fracasos) son las de la modernidad (cáncer, sida, enfermedades cardíacas, etc.) No es una medicina que tome en cuenta el tiempo del hombre, como la oriental, que relaciona el ritmo del enfermo e intenta curarlo en su conjunto, en tanto sujeto y no a nivel del síntoma. Es una medicina que está en el ritmo de la modernidad, tiene la eficacia brutal que sustituye el ritmo del hombre por el ritmo propio, es, por otra parte, esencialmente una medicina de la urgencia, aunque no sea sólo esto.

Por otra parte, hay que señalar el desdén hacia la muerte, fundamento de la medicina occidental: al llevar más allá los límites de la vida, hace fracasar provisoriamente a la muerte, pero, con frecuencia, le da más años a la vida que vida a los años. Y, al mismo tiempo, convierte a la muerte en un hecho inaceptable al que hay que combatir. Hace tan difícil el duelo de uno mismo a la espera de un desencadenamiento fatal como el de los seres queridos; provoca la culpa de los que no pudieron estar presentes en el hospital en el momento del deceso. La medicina deja de enseñarnos cómo morir, convierte a la muerte en una alteridad absoluta, totalmente desvinculada de la condición humana. Al librar una lucha encarnizada contra un hecho antropológico esencial de la vida colectiva, por medio de una represión neurótica que no puede provocar una ilusión, el médico multiplica la muerte en la vida: los servicios hospitalarios de larga y mediana estadía, las condiciones de existencia que, a veces, hay que aceptar para "curarse", la manera en que envejecen y mueren muchos pacientes en los hospicios proporcionan la evidencia. Como la medicina se niega a mirar a la muerte con los ojos abiertos, la muerte la obsesiona. E impide que la gente tenga una relación íntima con la muerte porque convierte a este proceso en un fracaso de su empresa.

Durante mucho tiempo la muerte fue el fin de la vida, la inercia definitiva de un hombre, que el médico se limitaba a constatar. No podía hacer nada para suspender ese soplo final del moribundo y también para éste las cosas eran claras. Morir era una verdad de evidencia. Los progresos actuales de la medicina en el campo de la reanimación cambiaron estos hechos. Con las técnicas de reanimación, el médico ya no es sólo el que comprueba la muerte de un

sujeto, sino el que recrea las condiciones, controla la duración, el que, en última instancia, toma la decisión de establecer el momento: "[En nuestro servicio] la muerte verdadera es considerada como algo que es posible revertir."[5] El imperio sobre el cuerpo del enfermo es el imperio sobre el enfermo, aunque justamente su profesionalidad tenga menos que ver con el hombre enfermo que con sus problemas orgánicos. Los servicios de reanimación son lugares en los que se actualiza, concretamente, el tema del hombre máquina y de la dualidad, hombre por una parte, puesto entre paréntesis, y cuerpo, por otra, que provoca la vigilante atención de los equipos. Este es el testimonio de una enfermera: "Luego de haber pasado muchos años en reanimación, para mí el enfermo se convirtió... en una máquina; una máquina a la que hay que controlarle los parámetros, tomarle la temperatura, la presión: de hecho, vigilamos que la máquina funcione bien. Controlamos que el respirador esté bien, que la alarma marche, que haya agua en el humidificador. Si me hubiesen dicho esto al comienzo... habría dicho: "Pero lo que dice es horrible", pero ahora, yo lo siento así. Mido los parámetros de una máquina de un enfermo."[6]

Las técnicas de reanimación son necesarias, pero el poder que tienen y el hecho de que no estén planteadas para una máquina o simplemente un cuerpo, sino para un hombre, provocan inevitables cuestiones éticas. Si bien salvan vidas, también privan a los enfermos de la agonía y los llevan a morir con la molestia extrema de los procedimientos por los cuales se intenta, por todos los medios, mantenerlos vivos. A menudo, en estas condiciones, se plantea la cuestión de la dignidad. Un ejemplo entre otros:

> Es verdad que la muerte, en general, carece de dignidad, pero mucho más cuando uno tiene un catéter de Foley en la uretra, que va a un drenaje, una intravenosa permanente, una colostomía rodeada de vendas y tubos embutidos en la cavidad infectada que la rodea, un tubo endotraqueal, unido a un aspirador, pegado a la cara con un apósito, un tubo nasogástrico para la alimentación, también pegado a la cara y todos los miembros atados. Así se murió uno de mis amigos. Cuando dos días antes del final fui a verlo, me costaba acercarme a la cama a causa de los aparatos que lo rodeaban... Ciertamente, no podía hablar, y cuando levantó la mano me di cuenta de que estaba atado con una correa de cuero.[7]

[5] Claude Gibert, "Service de réanimation de l'hôpital Bichat", en Bernard Martino, *Voyages au bout de la vie*, 1987, p. 127.
[6] Bernard Martino, *op.cit.*, p. 117.
[7] Testimonio citado por Russel Scott, *Le corps, notre propriété, op. cit.*, p. 164.

Reducción técnica de la muerte que, a partir de ese momento, deja de ser el final destinado a una existencia para volverse un asunto estrictamente médico. *The respirator is turned off*: esta es, según Jean Ziegler una de las frases decisivas de la muerte moderna.

En estas condiciones, el enfermo es un resto. Pero como permanece irreductiblemente presente (más allá del organismo al que se le prodigan todos los cuidados), mientras tenga un soplo de vida la medicina se sigue enfrentando a problemas éticos considerables. Responsabilidad que surge inesperadamente, ya que su competencia está centrada en los procesos orgánicos y no en el *anthropos*. Estas carencias se ven especialmente en el sistema hospitalario que se siente carenciado frente a la nueva función que surge hoy, en el momento en que la mayor parte de los occidentales muere en el hospital. Es decir, la del acompañamiento del enfermo en el final de la vida, de ese resto insistente que enfrenta el sufrimiento, pero sin reducirse a ser sólo esto: el misterio de cada hombre frente al propio dolor.

Modelos humanos casi perfectos

Cuando en un servicio de reanimación el cerebro de un enfermo deja de funcionar (estado vegetativo crónico), éste se convierte en un cuerpo que sigue funcionando pero que es un resto. El sujeto se volatiliza, al mismo tiempo que sigue estando ahí, confundido con la carne, aunque nunca más pueda pensar ni levantarse de la cama del hospital. La cuestión antropológica sigue dejando estupefacto a todo el mundo, sigue sin plantearse, puesto que los puntos de referencia están mezclados. Los pacientes (más bien los moribundos) sólo existen porque hay técnicas de reanimación que los mantienen "artificialmente" vivos. Y la cantidad aumenta cuanto más se perfeccionan estos últimos. Este es otro aspecto de la reanimación que también nos sirve para darnos cuenta de cómo la medicina es, ante todo, la medicina del cuerpo, y cómo el paciente es el rehén del cuerpo. El sujeto en estado vegetativo crónico, al que se lo mantiene en un simulacro de vida, está realmente reducido a su *alter ego*, a su propio cuerpo. Falta de materialidad del sujeto, satelización del cuerpo. La muerte se suspende pero la vida sigue irrigando una colección de órganos sustituidos por múltiples aparatos.

Algunos médicos sostuvieron que, en estos casos, no hay más que cuerpo sin hombre, medalla que, paradójicamente, no tiene reverso. Esto les permitió reivindicar el derecho a experimentar con estos pacientes en estado vegetativo crónico. A. Milhaud, en CHU de Amiens, relató una operación de transfusión de sangre por vía ósea a un enfermo que estaba, desde hacía tres años, en un estado de coma profundo. Intento sin vínculo con el estado del sujeto, no terapéutico, puramente experimental, a espaldas de la familia y, por supuesto, del enfermo (*Le Monde*, 28 de noviembre de 1985). Para Milhaud, se trata de "modelos humanos casi perfectos que constituyen intermediarios entre el animal y el hombre".[8] Gracias a la autoridad moral del Comité Nacional de Etica, pudo ponerse fin, por el momento, a estas prácticas, pero esto no quiere decir que este tipo de gestión sea lógica dentro del sistema médico, dada su apuesta al cuerpo. Una medicina técnica logra la creación de estos estados vegetativos crónicos con los que no sabe qué hacer, de los que ignora todo y con los que provoca en la familia la irresolución del duelo. Por otra parte, en Estados Unidos, se propone sin ambages la creación de bancos de donantes, es decir, de seres humanos a mitad de camino entre la vida y la muerte, incalificables en el plano antropológico: muertos porque el cerebro dejó de funcionar, pero disponibles por años como reserva de órganos gracias a los aparatos que los mantienen con vida.[9] Avatares de la fractura de la unidad humana y del vacío axiológico que alcanza al cuerpo occidental desde el siglo XVII. Resultante lógica de una concepción mecanicista de su funcionamiento y de su realidad: el cuerpo es un rompecabezas o, mejor dicho, una versión complicada del juego del mecano.

[8] Justifica su accionar con argumentos económicos (costo elevado de la hospitalización del enfermo en estado vegetativo crónico). Como señala J.-Y. Nau: "Extraño y paradójico camino... ya que se opone a la eutanasia y quiere 'hacer más rentable' esta oposición. Una posición que perturba ya que postula que el estado vegetativo crónico es la muerte, puesto que permitiría estudiar y utilizar las propiedades de lo vivo." Véase J.-Y. Nau, "Les comateux, sont-ils des cobayes?", *Le Monde*, enero de 1987.

[9] Vance Packard, *op.cit.*, pp. 288-289. El Código de deontología médica del Canadá plantea que "el médico puede mantener la vida del cuerpo cuando el cerebro está clínicamente muerto, sin, no obstante, prolongar la vida por medios insólitos o medidas heroicas. Cuando el cerebro está muerto, mantener la vida celular del cuerpo si ciertos órganos tienen que servir para prolongar la vida o mejorar la salud de otras personas" (arts. 19 y 20 de la Asociación médica canadiense, diciembre de 1984), citado por Claire Ambroselli, "Quarante ans après le Code de Nüremberg: Ethique médicale et droits de l'homme", en *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud-INSERM, 1988, p. 25.

Disociado del sujeto, el cuerpo es promovido a un reino intermedio entre el animal y el hombre, es una nueva especie. El encarnizamiento terapéutico o las innumerables cuestiones éticas que surgen hoy por el avance de las ciencias de la vida son los puntos de llegada de un saber biológico y médico centrado en lo anátomo-patológico. Como la medicina no está orientada hacia el enfermo en tanto sujeto, la presencia irreductible de éste se hace sentir, a veces, cruelmente, y aparece como un obstáculo para proseguir con los cuidados. La cuestión antropológica surge, de pronto, con la fuerza de un retorno de lo reprimido frente a las dificultades, porque no fue prevista con antelación. Las ablaciones y los trasplantes de órganos, el uso de materiales humanos para la investigación, etc., hacen del hombre un medio para el hombre. Se abrió una brecha. Cuestionar hoy la ética de la investigación en las ciencias de la vida es reintroducir al hombre, pero luego, cuando las realizaciones ya se produjeron.

Embarazos fuera de la mujer

El cuerpo humano, desde la concepción hasta la muerte (e incluso *post mortem*), está controlado por la medicina. De la concepción *in vitro* a la ablación de órganos, la medicina y la biotecnología vinculan los procesos orgánicos, los orientan a voluntad. No sólo los estudian y los acompañan, los transforman. La sospecha respecto del cuerpo no deja afuera a la fecundación; luego de la gestación y del parto que dejaron de pertenecer al orden del cuerpo para volverse algo del orden de la medicina, las biotecnologías revolucionaron, también, el ciclo reproductivo. Al azar de la concepción y de la gestación se le opone, actualmente, una medicina del deseo, de las intervenciones sobre los genes, sobre los embriones, incluso sobre los fetos. Los diferentes tiempos de la maternidad son separados en secuencias manipulables cuyo control se busca. Trabajo de hombre, no de mujeres, como si en esto hubiese un logro en la transferencia a manos del hombre de un proceso que se le escapa desde el punto de vista orgánico. Nostalgia turbia del hombre que introdujo en el nacimiento de un niño la interferencia de la técnica hasta controlar desde el comienzo hasta el final el proceso de la gestación, al provocar en un lugar distinto del cuerpo de la mujer, y bajo control, el encuentro entre el óvulo y el

espermatozoide. Y. Knibielher señala que también pesa una sospecha sobre la mujer.

> El ideal de los ginecólogos, escribe, es apartar a esa mujer molesta y llegar lo más rápido posible a la gestación *in vitro*. Este tipo de fecundación ya es común, pronto será posible prolongar la vida del embrión *in vitro* hasta la gestación completa. No estoy hablando de ciencia ficción: hay equipos de investigadores que están ya trabajando para alcanzar este objetivo. La maternidad era, todavía, en el siglo XX específica del sexo femenino, pero ese saber propio, esa dignidad propia está segmentándose, diseminándose, cayendo por completo bajo el control médico y social.[10]

La ectogénesis (es decir la maduración completa del feto en probeta) está a la orden del día. Gestación científicamente controlada, que reúne las condiciones de la mejor salud y de la mejor higiene posible para el niño que habrá de nacer. Científicos y médicos no pueden contener la admiración ante "este fabuloso progreso técnico" en que consistirá, un día, "el embarazo artificial con una placenta y una incubadora artificial".[11] El desagrado implícito por la maternidad, ese miedo ante el cuerpo que conduce a la tentativa de controlar técnicamente este proceso, lleva a pensar que, quizás, un día los chicos nazcan en estas condiciones. A. Huxley ya lo había intuido. Los habitantes de *Un mundo mejor* recuerdan, horrorizados, los tiempos en que los humanos eran "vivíparos". En muchos aspectos este relato, publicado en 1932, parece una premonición de los avances de la biotecnología.

Groddeck hizo, en otras épocas, hermosos análisis de la nostalgia que el hombre siente por el parto. Este deseo, más o menos oculto, encuentra simbólicamente (por medio de la creación artística, entre otras posibilidades) o ritualmente (el acompañamiento en el parto) un camino de derivación. Groddeck consideraba que este principio estaba muy arraigado en el hombre y sugería,

[10] Yvonne Knibielher, "La maternité sous contrôle", *Le Monde*, 19 de abril de 1985. Acerca de la mitología en torno del éxito de la medicina y de los investigadores en la fecundación *in vitro*, léase: J. Marcussteiff, "Pourquoi faire simple quand on peut faire compliqué", *Temps modernes*, nº 482, septiembre de 1986; Jacques Testard escribe sobre el método FIV: "Se sabe que el 7% de las parejas estériles luego de dos años puede concebir sin ningún artificio en alguno de los siguientes ciclos. Se sabe, finalmente, que este porcentaje es equivalente a la tasa nacional de éxitos del método FIV en 1985. Entonces ¿qué es la esterilidad? y ¿para qué sirve el método FIV? o ¿a quién le sirve?". Jacques Testard, "Respecter l'avis en le critiquant", en *Ethique et droits de l'homme, op. cit.*, p. 62.

[11] E. Papiernik, Entrevista en *Vital*, nº 70, julio de 1976.

incluso, invertir la proposición freudiana: la mujer no es un hombre castrado, no está perseguida por la envidia del pene, sino que el hombre es una mujer incompleta y está perseguido por el deseo inconsciente de parir. Pero la ciencia no sueña, toma este anhelo al pie de la letra y se dedica a llevarlo a cabo. Ya se habla de implantar embriones en las paredes abdominales de hombres con cierto seguimiento médico, que luego darían a luz por cesárea. René Frydman declaraba en una entrevista, recientemente, que esto sería algo técnicamente posible dentro de poco tiempo. Y nuestro imaginario del hombre y de la mujer volaría en mil pedazos. Se están tocando las raíces de la identidad humana, y, en primer término, la necesidad de cada ser humano de considerarse hombre o mujer y de percibir al otro en su diferencia. La experiencia muestra que lo posible es un criterio fundador de la práctica científica. Lo que es posible debe realizarse, aun cuando más no sea a causa de la encarnizada lucha de los laboratorios de investigación o de los equipos médicos, ambos a la búsqueda de la "primicia".[12]

La procreación sin sexualidad

Así como el cuerpo es considerado como un conjunto de piezas, la mayoría de ellas sustituibles, las diferentes secuencias orgánicas que definen la maternidad también están disociadas, reconstituidas gracias a la intervención médica y, a veces, prolongadas dentro de otro cuerpo, cuando una mujer acepta ser el medio que permitirá que otra tenga un hijo, es decir, se convierte en una prótesis viviente durante meses de un deseo de un hijo que no es propio y admite, paralelamente, convertir al niño que nazca en un objeto igual a cualquier otro, en el objeto de una transacción. Una lógica analítica distingue las fases de la maternidad y plantea que son intercambiables y que cada una de ellas puede ser dominada de manera independiente. Hoy, el nacimiento de un chico ya no es más sólo el efecto de un deseo, con la incertidumbre de un encuentro sexual entre dos personas. La vida ya no comienza

[12] Recordemos, al respecto, las cuestiones fundamentales de la ética actual, tal como las señala Georges Canguilhem: "¿Todo es posible?, ¿todo lo posible es deseable?, ¿todo lo deseable está permitido? ¿Permitido para quién y para qué?" (Jornadas anuales de ética, informe 1984).

solamente en la profundidad del cuerpo humano sino en las probetas de fecundación *in vitro*, a través del proyecto de un equipo médico y de la voluntad de tener un hijo de una pareja. Los medios son muchos, una pareja puede lograr que le donen un óvulo o recurrir al banco de esperma; el óvulo fecundado puede transferirse al útero de otra mujer que pude, incluso, ser la abuela del niño (referencia a esa mujer de Sudáfrica que aceptó llevar en su vientre a los hijos de la hija y el yerno). O bien una madre portadora que alquila el útero puede gestar el hijo de otra mujer y entregarlo en el momento del nacimiento a los padres genéticos. Un embrión obtenido *in vitro* puede permanecer congelado durante años, incluso siglos, su desarrollo puede suspenderse y renovarse a voluntad. Cuerpo objeto, fraccionado de acuerdo con un esquema mecanicista y reconstruido a través de un proceso de control que, en ningún momento, toma en cuenta la dimensión simbólica de la paternidad y del deseo del niño y que sólo se hace preguntas sobre el aspecto orgánico de la esterilidad: el cuerpo obstáculo, el cuerpo que falla. Una medicina que habla sobre el cómo de la esterilidad pero raramente sobre por qué (posiblemente vinculada con la historia de uno de sus cónyuges, la historia de la pareja y, por lo tanto, originada en una lógica diferente de la de la medicina). En este sentido, como se sabe que muchos casos de esterilidad tienen un origen psíquico, por medio de una inducción orgánica[13] la intervención médica fuerza al cuerpo sin resolver la dificultad humana que estaba detrás de la imposibilidad. El hijo está disociado de la sexualidad, disociado del deseo de la pareja (el deseo se convierte en voluntad), disociado del cuerpo de la mujer (que se vuelve un vehículo más o menos reticente de la llegada al mundo del niño). El hijo deviene una cosa, una mercancía. La paternidad explota, es instrumentalizada. Un niño puede tener, hoy, dos padres y tres madres (padre genético y padre social; madre genética, uterina y social). La afiliación simbólica del niño, salvo que haya algo no dicho, que se silencien sus orígenes, lo que sería peor para él, también está fragmentada, porque los puntos de referencia esenciales de la identidad personal están mezclados en una trama genealógica. Como si la cuestión del origen no tuviese importancia para la constitución de la identidad humana. Se obvia un riesgo antropológico del que nadie se atreve a evaluar el alcance, ya que está envuelto en lo invisible de una historia personal. Contrariamente a los otros objetos, el

[13] Véase, por ejemplo, G. Delaisi de Parseval, *La part du père*, Seuil, 1982.

niño mercancía nunca está garantido y mucho menos su desarrollo posterior al nacimiento.

La diseminación del cuerpo muestra, también, la de lo simbólico. Asimilado a un conjunto de piezas y de operaciones sustituibles, el cuerpo deja de producir sentido, funciona. O bien manifiesta una falla y es un obstáculo. La maternidad fragmentada cae bajo la égida de la voluntad y de la técnica; tampoco produce sentido. Es, y esto es lo esencial, la inversión posible de los interesados que pueden reintroducir el sentido de otra manera luego del trasplante de un órgano, de la colocación de una prótesis o del uso de la procreación asistida. Pero, en este último caso, está también el niño, que no interviene en la operación pero que es su objeto. A los padres, a veces, les cuesta reencontrarse después de haber pasado por las manipulaciones médicas: sexualidad a hora fija para los exámenes médicos del día, sexualidad con un fin, culpa generada por esa esterilidad que permanece mientras dura el tratamiento, incapacidad de realizar el duelo por el hijo imposible porque las nuevas técnicas o los nuevos intentos permanentemente plantean una nueva esperanza; años de existencia dedicados sólo a la voluntad de tener un hijo, muchos disgustos para una tasa de éxitos bastante baja.[14] Hay parejas o individuos estériles que soportan sufrimientos inéditos porque no pueden aceptar la condición que les tocó, ya que es *posible* modificarla.

El útero ocasional

En Estados Unidos, una sagaz empresa explota un mercado interesante, evaluado, según ella misma, en cincuenta o sesenta mil parejas por año. El proceso es el siguiente: siguiendo el modelo que se emplea comúnmente en la cría de bovinos, se produce un tratamiento médico para armonizar el ciclo de dos mujeres; el marido de una de ellas insemina con su esperma a la otra y luego se transfiere el embrión a la mujer receptora. Relevo mecánico entre dos cuerpos. Esta transferencia del embrión es, para la mujer, el equivalente de la inseminación artificial con el esperma

[14] Sobre todos estos puntos, que no desarrollaremos aquí, remitimos al excelente informe de Mari-Ange d'Adler y Marçel Teulade, *Les sorciers de la vie*, Gallimard, 1986; véase también Geneviève Delaisi de Parseval, *L'enfant à tout prix*, Seuil, 1984.

de un donante para el hombre. División de la maternidad en secuencias extrañas entre sí, pero técnicamente combinadas. Hay parejas que no dudan en recurrir a madres portadoras.

Muchos países admiten, implícitamente, que las parejas estériles acudan a madres sustitutas. Por medio de una remuneración hay mujeres que aceptan que se las insemine con el esperma del marido de otra mujer, llevan a término el embarazo y finalmente le entregan el hijo a la pareja que originó la demanda. En esta operación se puede decir que el hijo y la madre están provisoriamente desprovistos de su humanidad, uno y otro son mercancías, prótesis. La madre portadora se disocia del propio cuerpo y lo convierte en un medio (también se disocia de sus sentimientos personales), se vuelve una máquina que entrega un hijo. Le ofrece a la pareja solicitante lo más íntimo de su ser sin medir las consecuencias que el acto tendrá sobre ella misma y sobre el niño. Lo que, por otra parte, es imposible. La elección de una madre portadora es un acto de voluntad que desconoce el inconsciente y lo que se pone en movimiento en una mujer cuando lleva en su seno un hijo. Desconoce, también, las consecuencias que tendrá sobre el niño en cuanto a las dificultades para establecer su origen y para situarse frente a las particulares circunstancias de la llegada al mundo.

La relación que se establece entre la madre portadora y la pareja que alquila sus servicios es desigual. La primera (así como el individuo que vende un órgano) está en una posición material precaria que la obliga a negociar una parte de sí misma que, sin embargo, estructura su identidad de ser humano. Las funciones orgánicas y los componentes del cuerpo no son mercancías aunque el poder de la imagen mecánica del cuerpo le de crédito a esta idea. El hombre no posee el cuerpo, es el cuerpo. La venta de un órgano o el alquiler del útero durante algunos días o durante el tiempo del embarazo no son comercios comunes y corrientes. Uno no se separa de una parte de sus posesiones sino de una parte de su ser. Luego no se puede deshacer lo hecho, no se puede volver en el tiempo para oponerse a la ablación de un órgano, para anular un trasplante o para volver a quedarse con el niño. La relación del hombre con el cuerpo está tejida en el imaginario y lo simbólico, el cuerpo no es un mecanismo. No se pude interactuar con él sin movilizar fuerzas psicológicas arraigadas en lo más íntimo del sujeto, sin apelar al inconsciente, es decir a los fundamentos de la identidad personal. Para el donante, como para el receptor, permanece el aspecto imprevisible de las consecuencias posteriores a la concreción del contrato. Hay, además, en muchas madres

portadoras, una psicología particular que sobredetermina, más o menos inconscientemente, la elección que realizan.[15] Son, en general, mujeres vulnerables. La culpa y la depresión sobrevienen, con frecuencia, a la entrega del bebé. Otras se rebelan y quieren quedarse con él. Los tribunales norteamericanos despojaron a la mujer, antes del alumbramiento, de cualquier derecho sobre el hijo que habrá de nacer, con lo que privilegian la voluntad de tener un hijo de la pareja solicitante y el contrato más que la gestación. Una mujer puede, pues, dar a luz un hijo sin ser, desde el punto de vista legal, la madre. Más allá del posible desamparo de la madre portadora en el momento de separarse del niño, está también el chico, niño prótesis de la imposibilidad de concebir de una pareja, rehén de una transacción cuyas consecuencias sobre su vida futura no puede, de ningún modo, medir por sí mismo. Un pesado secreto pesará sobre su origen; ni el silencio ni la verdad parecen ser ventajosos para el chico. Ni tampoco para los padres que van a preguntarse durante mucho tiempo (y no sin cargo de conciencia) sobre qué actitud mantener (ya se encuentran estos escollos en los procedimientos de fecundación *in vitro*). Existe, también, el precedente que inscribe en el campo social el tema del niño mercancía, de la paternidad dispersa, de la genealogía fragmentada y que le da crédito, en el público, a la noción mecanicista del cuerpo (y, por lo tanto, de la vida humana). Ciertos aspectos del individualismo ("quiero un hijo propio") encuentran en la medicina tecnicista un impulso impensable hace tan sólo unos años, que refuerza esta característica. Podríamos preguntarnos, con Catherine Labrusse-Riou cómo sucede "que médicos tan cuidadosos en la apreciación de los riesgos fisiológicos o biológicos, sean tan poco conscientes de los riesgos psicosociales vinculados con la desagregación de los elementos de la paternidad, a la ruptura del tiempo lineal de la vida (congelación prolongada de los gametos y de los embriones), y a la pérdida de las referencias simbólicas que recuerdan que todo poder y todo deseo no están *a priori* del derecho".[16]

La reducción técnica del hombre a un cuerpo que sólo responde a leyes mecánicas se olvida del imaginario, de lo simbólico y, por lo tanto, de la historia de cada individuo. Este aplanamiento se

[15] Se trata en general de mujeres que tienen que efectuar algún tipo de reparación, porque vivieron la pérdida de un hijo por aborto o abandono o porque se sienten solitarias. Véase, al respecto, Marie-Ange d'Adler y Marcel Teulade, *op.cit.*, p. 150 y ss.

[16] Catherine Labrusse-Riou, "Les procréations artificielles: un défi pour le droit", *Ethique médicale et droits de l'homme, op.cit.*, p. 68.

enfrenta, a menudo, con las sensibilidades colectivas, es decir, con la axiología social. Esta reducción minimiza de antemano el espesor propiamente humano a partir de la intervención médica correctiva y no puede dejar de confrontarse con el retorno de su represión. También se ve sometida a un cuestionamiento ético riguroso de parte de diversas instancias de la sociedad (pero luego, cuando ya se produjeron las realizaciones). Pero después de la intervención médica, el receptor (y el donante, si está vivo) se debaten en el silencio de la vida personal (la que justamente el médico no considera de su dominio: sea un órgano o un hijo, los problemas no se alejan). Una antropología residual preside estas empresas. La dimensión simbólica está excluida, la unidad individual fraccionada, el cuerpo disociado del sujeto y reducido al rango de lo manipulable, sometido a proyectos de dominio que convierten a la biología humana en un conjunto de datos mecánicos, desprovistos de valor en tanto tales pero, por el contrario, esenciales en tanto medios.

Las cuestiones éticas exceden el marco de esta obra; sin embargo, debemos recordar que en septiembre de 1986, J. Testard, uno de los más grandes especialistas en fecundación *in vitro* y en la congelación de embriones humanos, expresó su preocupación por la evolución de las investigaciones que se producían en este campo y propuso una moratoria:

> No deseo hacer ciertas cosas. Mi última [hazaña] será la congelación de embriones humanos, no iré más lejos... Sé que mi posición es minoritaria en el mundo científico... la lógica de la investigación se aplica incluso a lo que todavía está privado del olor del progreso, pero no puede aplicársela a lo que ya tiene el sabor de un enorme peligro para el hombre. Reivindico también una lógica del no-descubrimiento, una ética de la no-investigación. Que se deje de simular que se cree en la neutralidad de la investigación y que sólo se podrán calificar como buenas o malas a las aplicaciones que se realicen.

Jacques Testard se niega a continuar sus experimentos con huevos humanos:

> Todavía no se sabe establecer el sexo del embrión humano, pero no dudo ni un instante en que se llegará a ello. Al comienzo, esta técnica será planteada como un progreso de la medicina para las enfermedades hereditarias vinculadas con el sexo; luego veremos cómo se elegirá el sexo del niño en la fecundación *in vitro*. Entonces habrá que implantar embriones según la demanda. Los que no se utilicen

no plantearán problemas, porque no será otra cosa que abortos *in vitro*. Salvo que se ceda estos embriones a otros...[17]

Los métodos de diagnóstico del embrión en probeta están a la orden del día. Permitirían decidir qué embriones son sanos y cuáles no (?), cuáles son indeseables por tal o cual razón. A partir de ese momento puede suceder, como señala J. Testard, que se elija el sexo del embrión. Por motivos médicos en principio (por ejemplo, las enfermedades hereditarias que sólo conciernen a los varones, como la hemofilia). Pero luego, el camino estaría libre para favorecer la elección del sexo por conveniencia personal. Este sería el coronamiento lógico de la inducción médica en la reproducción humana: cada vez un mayor dominio y la paternidad humana se transformará en una operación técnica completamente controlada y el niño, de una punta a la otra del proceso, en un objeto. Y esto tanto más cuanto que, sin duda, pronto será posible modificar el patrimonio genético.

Hay clínicas norteamericanas en las que se practica la inseminación artificial que ya proponen la selección del sexo del niño. El resultado no cuenta siempre con todas las garantías, pero la probabilidad es alta. El diagnóstico sobre el sexo del embrión será cierto. Existe, al respecto, cierta demanda. Las consecuencias sociales de esto son imprevisibles, pero afectan la axiología social.

La India nos proporciona, hoy, un ejemplo del uso de las nuevas técnicas de diagnóstico para la rápida eliminación de un embrión de sexo no deseado. Las técnicas más modernas apoyan tradiciones de muy larga data. La amniocentesis (análisis de muestras de líquido amniótico durante el embarazo para ver, a partir de un estudio cromosómico de las células del feto, si existen eventuales anomalías genéticas) se usa en la India para determinar el sexo de un feto. Si es un varón, no hay problema. Si es una nena, la mayoría de las mujeres abortan, en general en una sala contigua a la del examen. El examen cromosómico no se tiene en cuenta, es más, la mayoría de las clínicas no disponen del material para realizarlo. Lo único que queda de la amniocentesis es la posibilidad de determinar el sexo del embrión. De este modo, surgieron clínicas especializadas sólo en este análisis y en abortos, incluso en los lugares más pobres, en los que antes sólo existía un mínimo dispensario. La dote relativamente importante que el padre debe entregar para casar a la hija es la causa de este recurso que permite suprimir, desde el huevo, esta aplastante responsabilidad. Richard Garcia, en un artículo que apareció en *Le Monde*, evalúa en 78.000 los casos de amniocentesis seguidos por abortos inmediatos de fetos femeninos entre 1978 y 1982. Cita el testimonio de un médico de Bombay que declara que:

> Desde 1975 en mi clínica se practicaron 400.000 abortos como consecuencia de exámenes de preselección y entre los 1.000 últimos hay sólo un feto macho.[18]

La mayor parte de las veces es por falta de medios. Por otra parte los exámenes se realizan en malas condiciones de seguridad; sin una guía de ultrasonido, las tomas de líquido amniótico se hacen tanteando en el útero, con el riesgo de lastimar a la madre y al niño. Este es un ejemplo no de una desviación de la amniocentesis sino simplemente de la utilización inesperada de una de las posibilidades que ofrece. De este modo podemos ver la imprevisibilidad del uso social de las mejores soluciones. El descubrimiento de cada nueva respuesta a problemas humanos puntuales se enfrenta con dificultades de otro orden porque nada de la vida individual y social existe aisladamente, porque todo constituye un sistema y porque nunca las buenas intenciones (ni la voluntad) son totalmente soberanas. Y porque el mundo es infinitamente más complejo e imprevisible de lo que las tecnociencias auguran.

El feto contra la madre

Los procedimientos de diagnóstico por imágenes (ecografía, fetoscopía) o de amniocentesis permiten descubrir enfermedades congénitas del feto. Incluso intervenciones quirúrgicas *in utero* pueden corregirlas (como en el caso de la hidrocefalia). Un vacío jurídico y social deja campo libre a asombrosos deslizamientos que suscitan, entre otras, la cuestión de la posición del feto en la definición del *anthropos*. Si el feto es considerado un enfermo (primer motivo inédito), la madre aparece como el receptáculo al que hay que rodear para poder llegar a él. La decisión de la madre

[17] Jacques Testard, *Le Monde*, 10 de septiembre de 1986. Jacques Testard habría podido citar, contra los ingenieros genéticos, una reflexión de Romain Gary en *Charge d'âme*: "En los años sesenta, la mayor contribución que un físico nuclear podía hacerle a la humanidad era abstenerse de toda contribución."

[18] Richard Garcia, *Le Monde*, 27 de abril de 1988.

es, en apariencia, soberana para que el médico pueda acceder al feto e iniciar un tratamiento.

En Estados Unidos existe sin embargo, desde hace algunos años, una situación insólita en la que los médicos se plantean a sí mismos como autoridad suprema y apelan a la justicia para obligar legalmente a las mujeres encintas reticentes a que realicen operaciones quirúrgicas o médicas destinadas a proteger al feto. Pueden exigirles que den a luz prematuramente por cesárea si no existen otros tratamientos posibles. Un conflicto de hecho nace en estas circunstancias entre la madre y el hijo que lleva dentro de ella. La maternidad está, entonces, disociada y la madre es percibida como el continente del feto. El aislamiento de la gestación del ser de la madre permite la redifinición jurídica del vínculo madre-feto.

La noción de *wrongful life* (vida perjudicial) permite oponer, potencialmente, a un niño que nace con una discapacidad y a los médicos que atendieron el embarazo de la madre o a ésta, si se negó a una intervención *in utero* que le habría podido ofrecer una vida mejor. El niño reivindica "el derecho a nacer bien" si las condiciones de existencia que le esperan deben alterarse. Si los médicos se equivocaron en el diagnóstico o cometieron algún error que le produjo al niño perjuicios, tiene derecho a reclamarles algún tipo de resarcimiento. Si es el rechazo de la madre el que lo privó del derecho a nacer bien, puede volverse en su contra:

> Por el contrario, aunque se haya consentido esta intervención –dice E. Aziza Shuster– pero si no se produjeron los resultados esperados, el niño seriamente discapacitado podría obrar contra la madre por daños y perjuicios. El niño arguye que si no se hubiese producido la intervención, no habría sobrevivido para experimentar una vida trágica. El niño afirma que tiene derecho a no nacer. La muerte hubiese sido preferible a una vida en el sufrimiento y de dolor.[19]

El tratamiento posible *in utero*, la división y la pérdida del aura de la maternidad abren compuertas con imprevisibles consecuencias morales, sociales, psicológicas o jurídicas.

[19] Evelyne Aziza-Shuster, "Le traitement *in utero*: les libertés individuelles en question", en *Ethique médicale et droits de l'homme, op.cit.*, pp. 91-92. Para la redacción de este párrafo nos apoyamos en este artículo que da cuenta de una situación que, por el momento, sólo se da en Estados Unidos.

¿Un riesgo antropológico mayor?

El hombre reducido al cuerpo, el cuerpo convertido en un instrumento, sin falta, lo reprimido vuelve de una manera o de otra. El espesor humano sigue presente, aunque sea como enfermedad, como depresión, como rechazo o como accidente, o simplemente, como lo inesperado. Todas las sociedades humanas están compuestas de una mezcla de probable y de imprevisible, con una parte considerable de imprevisible. Lo mismo sucede con las conductas del ser humano. Un riesgo antropológico se agazapa en estas prácticas, no sólo en el nivel del sistema de valores, sino también en el plano psicológico y social. También en este caso J. Testard explica la dificultad:

> Cuanto más soluciones se aportan, más vías se abren a nuevos problemas... El día en que podamos fabricar a voluntad un varón o una niña habremos creado una nueva forma de sufrimiento, la de no poder tener un hijo del sexo deseado.

De una aceptabilidad social a otra ante el hecho consumado, cada paso adelante modifica el umbral de tolerancia del campo social. Cada vez se producen nuevas demandas individuales y se las favorece aunque las prácticas que las promueven encuentren reticencias en el plano colectivo y perturben el sistema de valores.

La procreación asistida produce una voluntad de injerencia en todas las secuencias de la reproducción humana. El azar es eliminado. También lo sagrado. Lo sagrado implica el secreto, no está nunca relacionado con la estricta voluntad del hombre. Lo sagrado no se decide, se impone en el azar de las relaciones con el mundo. Podríamos retomar los análisis clásicos de W. Benjamin sobre el devenir de la obra de arte en la edad de su reproductibilidad técnica. Así como lo inaprehensible de la obra, su unicidad está devaluada por la reproducción técnica de la misma. El niño (o el cuerpo humano) sometido a manipulaciones técnicas, si existe una preocupación por dominar todo que termina en la fabricación de modelos, pierde el aura, como también lo hace la paternidad. El niño mercancía, objeto de una construcción voluntaria, de un moldeado de la intimidad, pierde su encanto. Los análisis de M. Weber sobre el desencanto del mundo pueden trasponerse, actualmente, al cuerpo (a partir de Vesalio), posiblemente a la paternidad y algún día, sin duda, al niño y a la

maternidad. Todos los elementos que favorecen este deslizamiento están presentes. Estamos en los comienzos de un proceso pero éste refiere a valores fundamentales. La transferencia de estos datos de orden simbólico al orden de la técnica y de la voluntad no dejará de tener resonancias sensibles a nivel antropológico. Ineluctable, una esclusa se abre lentamente, libera fuerzas que pueden revolucionar profundamente la condición humana o diluirse con el tiempo gracias a nuevas sensibilidades sociales. Es evidente que estamos en un período de transición.

La apariencia del hombre

El *cloning* lleva a su extremo a la lógica del cuerpo *alter ego* puesto que la referencia del sujeto está sólo en sus características genéticas, es decir en una parte indefinible del cuerpo contenido en cada una de las células, pero que contendría en germen al sujeto. El *cloning* es una versión moderna del imaginario del doble. Es la célula, espejo futuro del donante. En cierto imaginario biológico (presente en la sociobiología y en el sueño del clon), el sujeto es sólo un epifenómeno, el simulacro del cuerpo. El hombre se convierte en su propia prótesis, puede soñar con la infinita capilarización. Hay investigadores que trabajan en este tema. V. Packard inscribe esta práctica en un futuro no muy lejano. La reproducción humana por clonación, como si se tratara de un esqueje vegetal es un procedimiento técnico basado en la ocultación del cuerpo y, especialmente, de la sexualidad. Las posibilidades de encuentros sexuales entre hombres y mujeres están suprimidas. Reproducción propia, en el laboratorio y en una probeta, efecto de un poder. Niño calcado, *alter ego* más joven, reflejo del narcisismo total.[20] Podríamos preguntarnos cuáles son los efectos que sufrirá un niño que nace en estas circunstancias. Pero es, al mismo tiempo, una visión ingenua del mundo que identifica al hombre con su programa genético y olvida que las condiciones de existencia del sujeto, los encuentros azarosos que tiene durante la vida, son las influencias que modelan la identidad. En este sentido, el clon sólo podrá parecerse físicamente al donante. Pero esto será un pálido consuelo para liberar al clon de sus sentimientos respecto de sus orígenes. La clonación está aún lejana. Pero nos interesa el imaginario que provoca ya que postula la igualdad de un niño con su patrimonio genético. Ideología del cuerpo. El hombre es más que el cuerpo, del que puede diferenciarse desde un punto de vista antropológico, el hombre es más que su programa genético. Precisamente porque el hombre no es una máquina que desarrolla las posibilidades de sus engranajes. La historia de cada hombre es única e inagotable. La clonación fue, por supuesto, asociada al eugenismo. No se clonaría a cualquiera. Estas son las palabras de J. Lederberg, biólogo norteamericano, premio Nobel: "Si un individuo superior –y probablemente un genotipo– es identificado, ¿por qué no copiarlo directamente, más que correr los riesgos, inclusive los de la determinación del sexo, que forman parte del azar de la recombinación?" y también: "Tendríamos al menos el placer de poder controlar si un segundo Einstein superaría al primero."[21] Esperemos que al menos la copia genética de Einstein comparta el sentimiento de Lederberg.

Existen otras versiones del hombre-máquina que reducen al hombre a su apariencia, a la superficie concretamente observable de su comportamiento físico. El ser del hombre es analizado como la posesión del cuerpo y como comportamientos que pueden ser señalados, descompuestos y modificados a partir del conocimiento del principio que los dirige. La dimensión simbólica está eliminada a causa de su textura inaprehensible, imposible de cuantificar en tanto tal. Se niega la apropiación de un sentido propiedad del hombre en beneficio de análisis secuenciales del comportamiento. El conductismo nos da el primer ejemplo de esta energía del comportamiento. En los Estados Unidos, el oficio de "decondicionador" es muy común y muy lucrativo. La noción fetichista del condicionamiento no permite la elucidación de los motivos que llevan, por ejemplo, a muchos jóvenes norteamericanos a las sectas, la droga o la fuga. Se postula una serie infinita de condicionamientos y de refuerzos que jalonan la existencia cotidiana de cada individuo. El comportamiento es una especie de emanación de la superficie del cuerpo, un conjunto de gestos, de sensaciones buscadas, fijadas por un primer condicionamiento y reforzadas luego por cada una de las repeticiones de la misma

[20] El eugenismo (indeseada prolongación del racismo) es una ideología del cuerpo que quiere hacer del hombre un puro producto de su cuerpo y que olvida que el hombre forma el cuerpo en contacto con el cuerpo del otro. No le dedicaremos más espacio al eugenismo, ni al racismo, merecedores de análisis especiales.

[21] Las citas son de Gérald Leach, *Les biocrates*, Seuil, 1970, pp. 121 y 124.

secuencia. Por lo tanto, es fácil para los que están de acuerdo con el conductismo erigir un contra-modelo del comportamiento que se desaprueba en un sujeto, "decondicionarlo" con conductas vinculadas con normas sociales. Se elaboran protocolos de modificación del comportamiento para producir intervenciones con marginales de toda suerte. Los ingenieros del comportamiento conductista se dedican, por ejemplo, a la normalización de los homosexuales. Estos esperan "rectificar" los comportamientos de un sujeto instalado en el centro de un dispositivo técnico: sus órganos genitales son conectados a cables de electricidad. La primera etapa del tratamiento se denomina "aversiva". Se proyectan fotos que, supuestamente, excitarán sexualmente al hombre. Al mismo tiempo, ante cada indicio de excitación, recibe en los genitales corriente eléctrica cuidadosamente dosificada. El sentimiento de placer es sustituido por el desagrado, por el dolor. Durante la segunda etapa, le presentan al hombre fotos de mujeres lascivas, pero sin electricidad. La sexualidad se reduce a un proceso mecánico. Los conductistas actúan del mismo modo que un mecánico con el motor de un autor para que funcione mejor. Otra vez la cuestión es quitarle materialidad al sujeto e intervenir mecánicamente sobre el cuerpo para modificar su comportamiento. Los conductistas actúan sobre lo hiperreal. Recrean la vida *in abstracto* de manera provisoria. Pero la influencia que tienen sobre ciertos sujetos puede llegar bastante lejos y muestran la misma tentación demiúrgica que en los ejemplos anteriores. Frente a la imperfección del hombre, a la imprevisibilidad de las conductas, a la *ensomatosis*, hay que reconstruirlo de acuerdo con un modelo diferente. Con empleos muy diferentes según los sectores de aplicación, pero con el hilo rojo de la imperfección del origen y de la necesaria remodelación del hombre.

La psicofarmacología, que intenta modificar el humor del sujeto por medio de una reacción bioquímica, es también un testimonio de la representación plana del hombre: las emociones y las actuaciones son modeladas por los productos que se ingieren. Hace poco, un artículo de *Le Monde* (1° de febrero de 1985) establecía que siete millones de franceses consumían antidepresivos. El dolor, el cansancio, la angustia, el insomnio, desaparecen químicamente, no se formulan más preguntas acerca de qué significado tienen para el individuo. El uso común de estos productos hace que el sujeto pierda el sentido de los límites. En lugar de modificar ciertos datos de la existencia, fuerza la tolerancia del cuerpo. Muchos individuos pierden, de este modo, la relación íntima consigo mismos. El cuerpo se asimila a una

máquina y sus síntomas (cansancio, insomnio, depresión) son analizados como disfunciones químicamente reversibles. Las emociones del hombre son elevadas a la dignidad (científica) de reacciones químicas.

José Delgado trabaja simultáneamente con cerebros de seres humanos y de animales. Modela secuencias de comportamiento gracias a estímulos eléctricos o químicos realizados a distancia en ciertas zonas cerebrales. De este modo logra modificar el humor del animal, hacer que un animal agresivo se vuelva dócil, desencadenar una actividad motora, perturbar comportamientos específicos, etc. Según V. Packard, al estimular zonas motoras del cerebro humano, José Delgado y sus colaboradores no lograron obtener más que sonidos vocálicos prolongados. Siguiendo los principios de Delgado, otro investigador, Robert Heath, equipó a "enfermos mentales" considerados agresivos y peligrosos con un dispositivo eléctrico regulador que permite que el propio enfermo modifique su humor si lo considera necesario.[22]

Un científico al que cita V. Packard formula con claridad el sueño del hombre máquina, del hombre cartesiano que no quiere ser más que lo que piensa ser, para el que la voluntad es soberana:

> Es fácilmente imaginable que en el futuro la gente use electrodos autoestimulantes (incluso podría estar de moda) que los haría sexualmente potentes en cualquier momento, que permitiría dormir o permanecer despierto según la necesidad, que disminuiría el apetito si se desea perder peso o estar tranquilo cuando uno siente rabia.[23]

Carente de realidad material en otros tiempos, ahora la memoria es objeto de especiales investigaciones neurobiológicas. De acuerdo con algunas hipótesis, los fundamentos de la memoria son moleculares y por lo tanto no sería imposible transferir los recuerdos de un sujeto a otro. Hay laboratorios trabajando en esto en Estados Unidos. La memoria será, posiblemente, un día, una prótesis. Según sus medios y su imaginación, los hombres podrán implantar recuerdos elegidos en catálogos muy detallados. Problemas espinosos para los psicoanalistas: lejos de ser el producto de la experiencia y de las circunstancias de la infancia, el hombre inventaría a gusto, de acuerdo con el humor que tenga, provisoria-

[22] V. Packard, *L'homme remodelé, op.cit.*, p. 56.

[23] Vance Packard, *op.cit.*, p. 70. Recordemos el "órgano del humor" que condiciona a voluntad el comportamiento afectivo de los individuos según la duración de la elección, en el gran libro de P.K. Dick, *Blade runner*, "J'ai lu".

mente, su experiencia y su pasado. La preocupación por vivir muchas experiencias humanas con seguridad podrá desplegarse sin obstáculos. Cualquier hombre podrá, cuando lo desee, recorrer las virtualidades de su condición. El pasado será el producto del futuro, de los arrepentimientos del sujeto, de su gusto por la experimentación. Los recuerdos serán materia prima de un proyecto, de una intención. El paso del tiempo se tomará, por fin, la revancha.

Estas son algunas de las orientaciones de la investigación científica que plantean al cuerpo como su objeto predilecto. Las acciones humanas son, para los conductistas, simples acomodamientos de reflejos condicionados. Las emociones son asimiladas a reacciones químicas. Para otros, son impulsos eléctricos que dirigen el conjunto de las conductas individuales. Fuera incluso de una antropología mínima, estos ingenieros del comportamiento reivindican el privilegio de la elucidacion del móvil que determina la acción humana. Cada uno de estos enfoques excluye a los demás, pero el desacuerdo entre laboratorios no impide la continuación de las investigaciones. Tampoco el lujo de los aparatos y de los protocolos necesarios para lograr controlar, en la superficie, una secuencia ínfima del comportamiento que el individuo lleva a cabo, naturalmente, mil veces por día. Estos trabajos se relativizan mutuamente. El único acuerdo entre estos procedimientos contradictorios consiste en el rechazo por la dimensión simbólica. La condición humana no es considerada como una creación de sentido, cuando puede organizarse según una fórmula química, una ecuación, un código genético o un impulso eléctrico. Otro rasgo en común es la noción de un cuerpo (de un hombre) como un instrumento maleable cuyas acciones y funcionamiento pueden orientarse. Un aplanamiento que prosigue la obra de desencanto que se produce con la modernidad. "Lo molesto de las teorías modernas, dice Hanna Arendt, no es que sean falsas, sino que pueden llegar a ser verdaderas. Porque de hecho son la mejor conceptualización posible de ciertas tendencias inéditas de la sociedad moderna."[24]

[24] Hannah Arendt, *Conditions de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961. p. 363.

Máquina u organismo

Un diccionario de lugares comunes podría mostrar en la siguiente definición del término "cuerpo": "una máquina maravillosa". Muchos títulos de libros o de artículos no dudan en recurrir a esta imagen. No se compara la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina. La comparación sólo puede darse en este sentido, pues el mecanismo es el que le otorga, paradójicamente, nobleza al cuerpo, signo indiscutible del origen del valor de la modernidad. Esto lleva a subordinar el cuerpo a la máquina. De la máquina maravillosa del discurso se pasa rápidamente a la fragilidad que la caracteriza. A máquina, máquina y media. El cuerpo, si es una máquina "maravillosa" no merece este título por completo. Se gasta, su precariedad lo expone a daños irreversibles y, sobre todo, no tiene la permanencia de la máquina, la muerte es el precio que hay que pagarle a la perfección, lo simbólico el que se le paga a la sensorialidad. El placer y el dolor son atributos de la carne, implican el riesgo asumido de la muerte y del simbolismo social. La máquina es igual, no siente nada porque escapa a la muerte y a lo simbólico.

La prótesis corrige las modalidades de lo viviente, mejora sus rendimientos, refuerza la resistencia, inscribe secuencias eternas en la precariedad propia, corrige los detalles del inevitable avance de la muerte sobre el organismo (recordemos que, para Bichat, el hombre muere de a poco). El cuerpo humano se vuelve un laboratorio en el que se realizan muchas intervenciones para acoplar organismo y mecánica. Para mejorar el rendimiento se busca implantar microprocesadores en el cerebro a fin de que el sujeto pueda acceder directamente a los bancos de datos. Una de las frases hechas más comunes hoy es la que convierte al cerebro en la "computadora" del hombre (en este caso no se olvida un dato elemental de la antropología: no es el cerebro el que piensa, es el hombre). Cada vez más la técnica es capaz de sustituir lo orgánico, incrementar el rendimiento del cuerpo y darle parcialmente la razón a la filosofía mecanicista representada por Descartes y la medicina de su tiempo. Para contener las deficiencias originadas en la enfermedad, en los accidentes, en la vejez, los cirujanos disponen, hoy, de un asombroso repertorio de prótesis (aparato artificial que reemplaza un órgano o una función orgánica) y de ortesis (que refuerzan un órgano o una función lesionada). Bioquímicos e inmunólogos trabajan en conjunto para crear sustancias biocompatibles. La fábrica del cuerpo humano entra en la era de la reproducción industrial.

Y esto, pedazo a pedazo: pues una definición del cuerpo lo despedaza. Lo disloca, lo disocia en el alfabeto de las posibilidades combinatorias (fuerzas, palancas, filtros, bombas, circuitos, corrientes, procesos, etc.). Una composición de objetos parciales, de unidades discretas, de fantasmas, definidos y circunscritos por medio de un corte funcionalista y estructurable. Así es el cuerpo operacional.[25]

El fraccionamiento del cuerpo no es sólo uno de los síntomas de la esquizofrenia, sino que se convierte en la rutina de los servicios médicos cuando tienen que elegir entre la prótesis o la ablación para salvar al enfermo. El cuerpo se transformó en un rompecabezas, con elementos disponibles y permutables, en su mayoría, por materiales técnicos. Prótesis de rodillas, de hombros, de dedos, de caderas, de muchos huesos y articulaciones, prótesis sensoriales (especialmente auditivas y visuales); la miniaturización y la informática, cada vez más utilizadas, permiten, con resultados desiguales (depende del déficit de que se trate) que individuos discapacitados sensoriales o físicos recurran a prótesis dirigidas por microprocesadores que responden a los requisitos del sistema nerviosos central. Aparato de asistencia destinado a sustituir una fisiología deficiente: válvulas cardíacas, *pacemakers*, hemodiálisis, diálisis peritoneal, catéteres, corazones y pulmones artificiales, etc. Biomateriales: sangre, piel artificial, etcétera.

Los resultados no son parejos. A menudo son notables a pesar de que provocan limitaciones que los sujetos toleran con menor o mayor capacidad como sucede, por ejemplo, con el riñón artificial. A veces no producen ningún daño y permiten que el sujeto, luego de la intervención, vuelva a la vida normal. Otros provocan una dependencia permanente respecto de la máquina.[26]

[25] Michel Guillon, "Le corps et l'appareil", *Traverses*, nº 14-15 (Panoplies du corps), abril de 1979, p. 135. Véase también Jean-Marie Brohm, "Le corps: un paradigme de la modernité", *Action et recherches sociales*, nº 1, 1985.

[26] Aquí también encuentra sus límites la metáfora mecánica. El despliegue mecánico del cuerpo simula la vida. No es la vida. El sexo artificial es una ilustración que pretende resolver técnicamente los problemas de impotencia masculina: "Dentro del miembro, en el canal urogenital, se adjunta al sistema vascular un tubo de plástico vinculado en su entrada con una pequeña bomba manual implantada en la bolsa testicular y en su salida con la válvula del cuerpo cavernoso. El enfermo acciona por sí mismo la bomba, que infla el circuito de plástico. Se logra la rigidez del pene que se acerca, sin igualarla, a la turgencia normal. Un dispositivo más perfeccionado, pero también más peligroso, consiste en ligar el tubo directamente al sistema vascular, con entrada en la arteria y salida en la válvula. El hombre toca un botón para telecomandar la erección", Jean-Michel Bader, "L'homme aux pièces rapportés", *Science et vie*, nº 845, febrero de 1988. Este excelente artículo hace el balance de los accesorios biónicos y muestra los límites y las esperanzas que plantean.

El hombre con una prótesis –dice Michel Guillou– es siempre una demostración: la prótesis pertenece al orden del rendimiento... el hombre con una prótesis, cualquiera que sea, está condenado a una verificación de ostentación; mostrar y demostrarse que él (el hombre) y ella (la prótesis), él y ella conjuntamente, funcionan. Confirmar que el empalme que existe entre ellos, la colusión de sus competencias provocan, continuamente, rendimiento (todo lo cotidiano se convierte en rendimiento)... El hombre asistido experimenta, de este modo, menos su relación con el mundo de lo que verifica, espectacularmente, su propia funcionalidad...

La simulación mecánica del cuerpo no protege al hombre con una prótesis de la angustia por ser un híbrido.

En él, sigue diciendo Michel Guillou, se anima la marioneta dócil de una medicina tecnológica triunfal: depende del cable, de la pila, del mantenimiento, de la verificación permanente.

El hombre con una prótesis es una especie de rehén de la máquina y de los que conocen su funcionamiento. Debe integrar a su imagen corporal una materia paradójica, que no nace del duelo imposible de un órgano, mientras marca su desaparición y su reemplazo. Al igual que la ablación del órgano, la integración de la prótesis necesita una transformación de lo que sucede en el cuerpo y, especialmente, de la imagen que el sujeto se forja de él. Si no hay un cambio de régimen no se realiza el duelo del órgano perdido y el cuerpo extraño no se asimila, esto hace que la existencia se convierta en un universo de miedo en el que la vida se pierde por no poder tolerar una pérdida parcial que el objeto que la suplanta disimula mal. La prótesis puede ser el recuerdo insistente y terrible de una extrañeza que quiere ser cuerpo sin lograrlo. Así como los trasplantes de órganos necesitan de una biocompatibilidad entre el donante y el receptor, pero también de una psicocompatibilidad no menos esencial, la prótesis provoca en el que la acepta una capacidad moral para recibir a un cuerpo extraño realizado técnicamente al que, en general, habría que controlar regularmente para saber si funciona bien. Las crisis de identidad son una de las consecuencias posibles del trastorno de la integridad corporal o de las modificaciones plásticas en el cuerpo.

La fenomenología ayer (Merleau-Ponty), la antropología hoy, nos muestran que el cuerpo es la condición del hombre, el lugar de su identidad: lo que se le saca o lo que se le agrega modifica la relación que mantiene con el mundo de una manera más o menos previsible. En este sentido, una intervención de algunas horas para un trasplante o para colocar una prótesis, puede afectar toda una existencia de acuerdo con la historia del sujeto, con su capacidad moral para hacer el duelo de una parte de sí mismo e integrar un cuerpo extraño. No se trata de modificar una posesión mecánica y de cambiar una pieza defectuosa de un motor, sino de modificar el ser orgánico del hombre.

Ya lo hemos dicho, si el cuerpo fuese realmente una máquina, no envejecería, no sería precario, no moriría. Todas las "piezas" que lo compondrían podrían ser modificadas, rectificadas, reemplazadas cuando se gastaran, cambiadas por otras de mayor rendimiento. Como el reloj, el cuerpo marcaría el tiempo, no estaría afectado por él. Sería el testigo, bien protegido en su neutralidad, y no la víctima del tiempo. Esta es la fantasía que subyace a muchas investigaciones y prácticas que se extienden tanto más cuanto más se desdeña la muerte y más obsesionado se está por la seguridad.

El hombre biónico, en su pureza técnica y su proyecto de control integral está prácticamente realizado en el astronauta, cuyas funciones orgánicas, incluso las más elementales, están dirigidas por aparatos. Y, en general, el hombre totalmente revestido por la escafandra. Los movimientos más imperceptibles del cuerpo provocan un control sutil, gráficos, cuestionarios. Hombre transparente, sin identidad, totalmente dependiente de aparatos. Una especie de sueño ancestral de los ingenieros se lleva a cabo, anticipado por el famoso corsé de Aquapendente (1619) que se proponía insertar al hombre, de la cabeza a los pies, en una armadura metálica que podía adoptar su forma y sus movimientos. El hombre biónico, el *cyborg*, se anuncian, quizás, en el horizonte de un futuro no muy lejano: resto humano realzado por prótesis, por estimuladores, por pilas, por microprocesadores, que sustituyen las funciones fisiológicas o los órganos que no funcionan bien.[27] Para las orientaciones técnicas y científicas de la modernidad, el cuerpo es un bosquejo, un borrador cuyos rendimientos hay que controlar y mejorar. O bien suprimir para que haya una mejor funcionalidad. Cuerpo supernumerario al que el hombre le debe la precariedad y al que quiere volver impermeable a la vejez o a la muerte, al sufrimiento o a la enfermedad.

[27] Una fábula de P.K. Dick ironiza sobre esta situación: "Llegará el día en que un ser humano que le haya tirado a un robot que salió de la fábrica de la *General Electric* vea, con gran asombro, cómo vierte sangre y lágrimas. Y el robot moribundo podrá tirar, a su vez, sobre el hombre y, con asombro, ver que un hilo de humo gris se levanta de la bomba eléctrica que pensaba que era el corazón del hombre. Este sería un gran momento de verdad para ambos." Philipp K. Dick, "L'homme et l'androïde", en Boris Izykman, *Inconscience-fiction*, Keyserling, 1979, p. 66. En *Blade runner* P.K. Dick dio mayor amplitud a este tema del borramiento progresivo de las fronteras ente el hombre y el androide.

INDICE

Las representaciones sociales asignan al cuerpo una posición determinada en el seno del simbolismo general de una sociedad. Ahora bien, ¿qué es lo que hace del cuerpo un tema privilegiado de prácticas, discursos e imaginarios en las sociedades modernas? David Le Breton, tomando el cuerpo como hilo conductor, nos proporciona una perspectiva antropológica de la modernidad. Antropología del cuerpo, antropología del presente, este libro se vale de la etnología y de la historia para apreciar desde un ángulo insólito la lógica social y cultural que se encuentra en el corazón de la medicina moderna y en los ritos sociales, así como en la preocupación actual por la salud, la apariencia y el bienestar corporal.

David Le Breton es sociólogo y antropólogo. Profesor en la Universidad de París X - Nanterre (UFRAPS), es autor, entre otras obras, de *Passions du risque* (Editions Metailie), *Des visages: essai d'anthropologie* (Editions Metailie) y *Le sociologie du corps* (Presses Universitaires de France).

